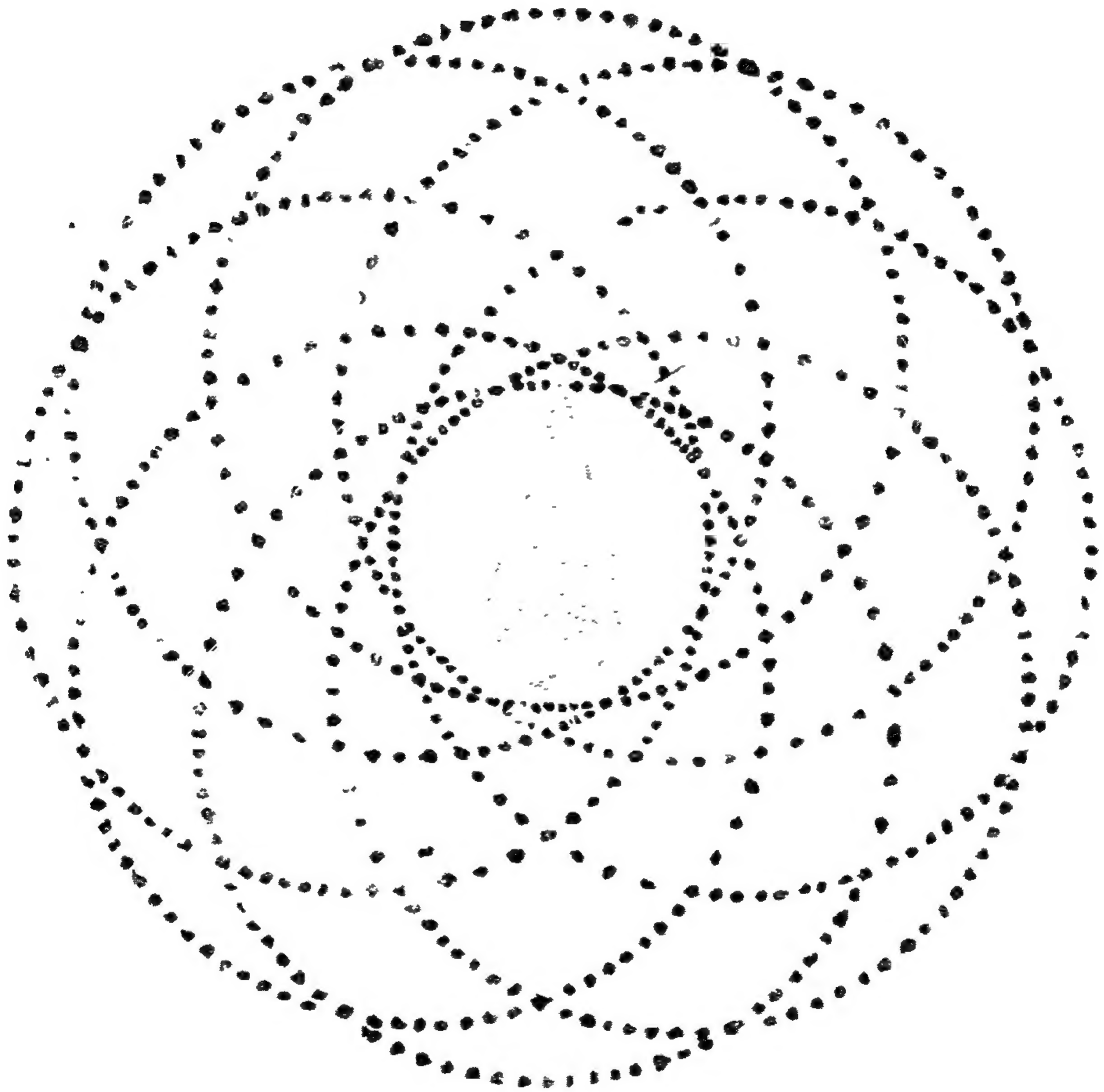


علم الاجتماع الديني

دكتور

محمد أحمد زوي

أستاذ ورئيس قسم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



تقديم

الأستاذ الدكتور محمد عاطف عيسى

أستاذ علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
المنشور في الإسكندرية

اهداءات ٢٠٠٢

الضاحر / محمد العليم القباني

الإسكندرية



علم الاجتماع الديني

تأليف

د. س.

محمد أحمد محمد بيومي

أستاذ علم الاجتماع
معية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. بوشير - الإسكندرية
٤٨٣-١٦٣ : ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »
« لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم »

صدق الله العظيم
(الروم : ٢٠)

إهداء

الى . . .

زوجتي وابني احمد . . . حفظهما الله

وكيفية توجيهه للبناء والتكامل سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي .
ونؤكد هنا بأن المجال – أعني علم الاجتماع الديني – ما زال خصباً ،
ويحتاج الى الكثير من الدراسات والبحوث الجادة حتي تكون لدينا دراسة
علمية للظواهر الحديثة المحيطة بنا .

وانني انتهر هذه الفرصة لأقدم خالص شكري لاساتذتي أعضاء لجنة
جوائز الدولة التشجيعية والتي قررت ترشيح هذا العمل لهذه الجائزة
وانني ارحب بكل نقد بناء لكل ما يتعلق بقضايا هذا العمل . ولا يفوتني
ان اتوجه بخالص الشكر للاستاذ / حمدي علي أحمد الباحث بالقسم ،
والاستاذ صابر عبد الكريم صاحب دار المعرفة الجامعية لمتابعتهما
اجراءات الطباعة والنشر .

والله اسأل أن أكون بهذا قد قدمت عملاً نافعا ،

فهو نعم المولى ونعم النصير ،

المؤلف

مقدمة

الطبعة الاولى

- الدين شيء فطري وعام لدى جميع الناس مهما كانت طبيعتهم وأوضاعهم الاجتماعية ، وتقوم هذه العالمية التي يتصف بها الدين . على فكرة « مخلوقة » الانسان ، أو على تفاعل الانسان بالحقيقة العليا ، والتي تعد محور التقديس في كل الأديان . وعلى الرغم من التغيرات التي طرأت على الأشكال المعبرة عن الدين ، فإن جوهره لا يتغير أو يتطور . والحق أن نظرة سريعة يمكن أن تكشف عن السمة العالمية للدين ، رغم التنوع العريض في أشكال التعبير عنه . وجدير بالذكر أن الاحتكاك الثقافي بين المجتمعات ، هو الذي يؤدي إلى مواقف التنوع الديني داخل المجتمع . في الوقت الذي تتنوع الأديان فيه أيضا طبقا لتنوع التعبير عن جوهرها وأشكالها .

وإذا كان الدين لدى كثير من الناس يمثل « عقيدة » لها نسق فكري وشعائر مميزة ، فهو بالنسبة لقليل منهم يعد « ظاهرة » جديدة بالدراسة من منظورات مختلفة أو بمعنى آخر ، فإن الناس لا تكتفى بممارسة العقائد الدينية ، لأن الفكر الإنساني حاول التفادي وبعث داخل هذه الانساق الاعتقادية ، وكان نتيجة ذلك ظهور علوم الدين المختلفة الخاصة باللاهوت أو فاسفة الأديان وتاريخ الأديان والدراسات المقارنة والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية . ولقد ساعدت كل هذه الدراسات على تطور ما نطلق عليه (الدراسة العلمية للدين) والتي تنادي بإمكانية

تطبيق مناهج العلم الموضوعي على الظواهر الدينية . وهذا لا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال اطار العلم يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين السبب والمسبب ، كما لا يعنى هذا أيضا ، أن الافتراضات التى تقوم عليها الدراسة العلمية للدين دائما صادقة ومطلقة . فهذه العلوم تحاول أن تقول شيئا مفيدا عن الدين ، الا أن العلم ليس هو الطريق الوحيد لدراسة الدين ، أو أن كل ما يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم ، فما لا يمكن معرفته عن هذا الطريق قد يعرف من خلال طرق أو مداخل أخرى . كل هذا يكشف لنا المشكلة المنهجية المتضمنة في الدراسة العلمية للدين ، فقد أعترض الكثيرون عن إمكانية الدراسة العلمية للدين وذلك لصعوبة النظر الى الدين من الخارج من ناحية ، وما يكشف دراسة أديان الآخرين من تعقيدات من ناحية أخرى . والدراسة العلمية للدين تعترف بتعقد المشكلة محل الدراسة ، ولهذا فهي تؤكد على أن الدين يتطلب منهجية أوسع وأعمق من الاساليب المنهجية التى تتبعها العلوم المعيارية والوصفية .

وعندما تطور علم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، نظر الى الدين باعتباره أحد الجوانب الهامة في حياة المجتمع والثقافة والفرد . ومعنى ذلك أن المنظور السوسيولوجي للدين أهتم بدراسة الوظائف الاجتماعية التى يؤديها الدين للمجتمع والافراد ، فضلا عن ابراز الدرجة التى يصل بها الدين الى مستوى الحفاظ على استمرارية تكامل المجتمع وتحقيق الوحدة النفسية للافراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظور ، لا يفهم بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع ، لانه جزء من نسق بنائى يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع ، فلو تغير أحد هذه الاجزاء ، فان الاجزاء الباقية تتأثر بطريقة أو بأخرى . وعلى أية حال ، فانه من الملاحظ أن دراسة الدين في التراث السوسيولوجي لم تحظ بمكانة

ثابتة بين فروع علم اجتماع ، فقد نظر الى الدين ، تحت تأثير الوضعية ، على أنه لاهوت وباعتباره أمر من الامور المعيارية ، واعتقد البعض أن الدين لا يمكن دراسته أو وصفه أو تحليله . ولعل الاهتمام بدراسة الدين لم يتطور الا بعد ازدياد القلق في المجتمع الصناعى والذى نجم عن التفكك الاجتماعى والنوضى التى عمت المجتمع . وتسائل كثيرون عن العلاقة بين هذا الوضع في المجتمع وضعف دور الدين فيه . وشهدت الدراسات السوسيولوجية ، بعد الحرب العالمية الثانية . اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والافكار والمعانى الذاتية والاديان التى كانت من الموضوعات المهمة في البحث السوسيولوجى . وفي السنوات الاخيرة ظهر ميدان جديد ، له طريقة جديدة في دراسة الظاهرة الدينية . غالتساؤلات عما هو جديد حول هذا الادعاء ، وكيف يتفق الباحث أو يختلف في هذا المجال عن زملائه في العلوم الاخرى — تشكل موضوع العلم الجديد — أعنى علم الاجتماع الدينى .

لقد أمضيت أكثر من عشر سنوات طالبا وقارئا وباحثا ومحاضرا في ميدان علم الاجتماع الدينى . ودفعنى الى اخراج هذا الكتاب عدة أمور ، أولا ، أنه لا يوجد ، على حد علمى ، كتاب باللغة العربية يحاول دراسة الدين من المنظور السوسيولوجى البحت . فالكتابات القليلة التى صدرت في هذا المجال تميزت بالطابع التاريخى فكانت دراسات تاريخية أو أنثروبولوجية ، اعتمد معظمها على الفكر الاجتماعى الفرنسى في الربع الاول من هذا القرن . ولا شك أن هناك أختلافا واضحا بين علم الاجتماع الدينى والدراسات التاريخية أو الانثروبولوجية للدين ، هذا في الوقت الذى لا بد من الإشارة الى أن هناك عديدا من التطورات الهامة التى أثرت مجال علم الاجتماع الدينى بعد اسهامات دور كيم ومدرسته . ثانيا ، ندرة الكتب العلمية المتخصصة عن الدين ، وقد يرجع هذا الى ما

أسميه « التنبؤ الثقافي » . فالدين والسياسة والجنس من الموضوعات الشائكة التي لا يتوثر على دراستها كثير من الباحثين نظرا لأنها قد تمس خصوصيات الإنسان أو أنها تتطلب الاستئذان من جهات معينة قبل انشروع في دراستها . ثالثا ، هناك عديد من الأعمال اللاهوتية التي قد تنشر تحت اسم الدين . فالأعمال الدعاوية عن العقائد لها وظيفة أخرى ، ولكنها تبتعد في منهجها وتحليلها عن الدراسة العلمية للدين . رابعا ، تميز علم الاجتماع الديني في الغرب بصيغة مسيحية ، وقد حاولت هنا أن أقدم الدراسة السوسيولوجية للدين عامة ، دون أن تكون مستمدة من أحد الأديان وذلك كمحاولة لتخليص علم الاجتماع الديني مما لحقه من تأثيرات دينية محددة أو أيديولوجية . وأخيرا ، فانتى رأيت أن أوضح دور الدين في المجتمع خاصة وأننا نعيش في مجتمعات شرقية يمارس الدين فيها تأثيرا كبيرا على معظم الانظمة الاجتماعية ومازال يعتبر الموجه الأولى لسلوك الأفراد . فدراسة دور الدين لها جانبها التطبيقي ، ولا شك في أن رجل الدين ، وعالم السياسة والاقتصاد والمهتمين بالشباب يريدون معرفة الكثير عن علاقة الدين بالتيارات الغربية والاتجاهات العلمانية وموقف الدين من المشاكل التي تواجه الشباب ، والحركات السياسية التي تتحدث قياداتها باسم الدين . فغياب التحليل العلمي لكل هذا يعنى الجهل بقوة الدافع الديني وأثره في الجماعات والأفراد وما قد ينطوي عليه من قوة بناءة أو مدمرة للنظام .

ومن ناحية أخرى ، قصدت بهذا العمل ، أن أرد على تلك المحاولات التي تبذل لأقامة علاقة بين الأصول الدينية للفكر الإسلامى وبين النظريات العلمية سواء في مجال الطبيعة أو العلوم الاجتماعية . وقد أخذت هذه المحاولات أسماء عديدة مثل « علم الاجتماع الإسلامى » ، أو « علم الاجتماع القرآنى » ، أو « علم الاقتصاد الإسلامى » الخ . وأيا

كان الهدف من وراء هذه المحاولات فلا أدري كيف غاب ادراك الهدف الحقيقي من القرآن والسنة . فالقرآن الكريم ليس مرجعا في علم الاجتماع أو الطبيعة أو الفلك أو علم النفس . ولكنه رسالة دينية تحتوى على فلسفة عامة لما يجب أن يكون عليه السلوك الانساني ، وبعض الآيات والدلائل التي تشير الى « الحقيقة العليا » التي يتفاعل معها الانسان . كذلك فان السنة النبوية الشريفة هي محاولة نموذجية لترجمة القواعد والمعايير القرآنية الى أفعال بشرية يحتذى بها . زد على ذلك أن الذين قد تدفعهم الغيرة الدينية للخوض في هذه المحاولات لابد وأن يكونوا على دراية كافية بالفكر الاسلامي ، ومصادره وتطوره . وأن يكونوا على معرفة واسعة ودقيقة بالعلوم الحديثة التي يريدون تأصيلها في مصادر الفكر الاسلامي .

لهذا قصدنا أن نبين في هذا الكتاب ، أن مهمة عالم الاجتماع ليست في دراسة النصوص الدينية في حد ذاتها ، فعالم الاجتماع الديني يهتم بصفة أساسية بالوظائف الاجتماعية التي تؤديها هذه النصوص في بلورة أو تشكيل حياة الناس وكيفية اختلافهم في فهم هذه النصوص باختلاف ظروفهم الاجتماعية . فلو أراد عالم الاجتماع الديني أن يقوم بدراسة عن الظواهر الدينية في الاسلام ، فانه قد يهتم بالدرجة الأولى بما طرأ على الفكر الاسلامي من تغير وتطور في فهمه للنص الديني ، أو بمعنى آخر ، كيف عالج الفكر الاسلامي مشاكل مثل التغير ، الصراع ، انفساد ، والقوة ... الخ . فضلا عن ذلك ، لا يستطيع عالم الاجتماع الديني في دراسته للفكر الاسلامي أن يهتم بدراسة الاصول الدينية متجاهلا المحاولات التي تبذل لتطبيق القواعد والمعايير التي ينادى بها . ولا شك أن دراسة الجانب الانساني من التشريع الاسلامي المتمثل في الاجماع والقياس أقرب الى الفهم السوسيولوجي خاصة في معرفة محاولات

التعديل ، والاقترب والابتعاد عن النموذج المثالي للإسلام . فعالم الاجتماع الدينى ، اذن ، يميز بين الإسلام كنظام معيارى كما هو موجود فى القرآن والسنة ، والإسلام بمعناه الإمبريقي أو الاجتماعى المتضمن فى ثقافة المجتمع والمتخلل لبنائه . ان علم الاجتماع الدينى يشكل مجالا أوسع من أن يكون اسلاميا أو مسيحيا أو يهوديا أو بوذيا أو بدائيا . فكل الظواهر الدينية فى ثباتها وتغيرها والمستمدة من هذه الأديان تمثل مادة علمية لعالم الاجتماع الدينى يخلها أو يستخدمها فى المقارنة دون أية محاولة لعنوتها حسب الدين المستمدة منه ، والا أصبح علم الاجتماع ضربا من اللاهوت .

لقد حاولت فى هذا الكتاب أن أبين امكانية قيام علم اجتماع دينى ، عارضا المشاكل النظرية والمنهجية المتضمنة فى هذا الميدان الجديد . ولقد خصصت الفصل الاول للدراسة العلمية للدين ، وحاولت أن أبين فيه التطور التاريخى لدراسة الدين والمداخل الوصفية والمعارية المستخدمة فى ذلك ، وكن الهدف هو أن نبرز ميدان علم الاجتماع الدينى كميدان متميز فى الدراسة عن العلوم الأخرى ، مثل فلسفة الأديان واللاهوت وتاريخ الأديان ، ومقارنة الأديان وفينومينولوجيا الأديان ، وعلم النفس الدينى ، والمدخل الانثروبولوجى فى دراسة الدين وما يترتب على ذلك من اختلاف مهمة عالم الاجتماع الدينى عن زملائه فى العلوم الأخرى . وحاولنا أيضا أن نتعرض للمشاكل التى تكتف قيام علم الاجتماع الدينى أو بمعنى أكثر تحديدا ، المشاكل المنهجية المتضمنة فى الدراسة السوسولوجية للدين . وفى الفصل الثانى والثالث عالجت التطور التاريخى لعلم الاجتماع الدينى عند الرواد من ناحية وعند ماكس فيبر من ناحية أخرى . واستهدفت من هذين الفصلين بيان اسهامات أولئك المفكرين فى تقديم أطر نظرية تستخدم لتفسير الظاهرة الدينية سواء فى المجتمعات التاريخية أو المعاصرة .

ويتناول الفصل الرابع القضايا الرئيسية التي تواجه عالم الاجتماع الدينى فى تحليله للدين مثل مشكلة التعريف ، وكيفية قياس جوانب الدين ، وتحديد الاطر التفسيرية المستخدمة ، وبيان الكيفية التى أثرت بها الانثروبولوجيا فى المداخل النظرية المستخدمة فى التفسير. أما بالنسبة لدوائر البحث فى ميدان علم الاجتماع الدينى والمداخل النظرية والمنهجية المستخدمة فقد نوقشت فى الفصل الخامس. وعالجنا فى الفصلين السادس والسابع النظريات الوظيفية واستخدامها فى دراسة دور الدين فى أشكال ونماذج المجتمعات المختلفة . ولكى نعرف الدين كنظام اجتماعى فى ثباته وتغيره . فقد خصصنا الفصل الثامن لدراسة التنظيمات الدينية وأشكالها وأنماطها ووظائفها والمشاكل التى تواجهها فى المجتمعات الحديثة . وقد تناولنا كذلك ، دور السلطة الدينية داخل هذه التنظيمات . وفى الفصل التاسع حددنا معنى التجربة الدينية ، طبيعتها ومقوماتها وأشكال التعبير عنها ، وبيننا أيضا علاقتها بالفرد (مشكلة الانتماء والذاتية) وعلاقتها بالمجتمع (مشكلة المعنى) . وكان لابد أن نتعرض لعلاقة الدين بالتغير الاجتماعى ، ولهذا ناقشنا فى الفصل العاشر الدور الذى يلعبه الدين كقوة مساعدة على التغير من ناحية أو كعقبة للتغير أو كعكس له من ناحية أخرى . وفى خاتمة الكتاب عرضنا بالمناقشة للنظريات المفسرة لمستقبل الدين فى مواجهة العلمانية ، وكيفية ارتباط الدين بالحركات الشبابية .

اننا لم نقصد من هذا الكتاب تغطية كل التفاصيل المتصلة بميدان علم الاجتماع الدينى ، ولكن كان هدفنا الاساسى هو تحديد مجال علم الاجتماع الدينى كميدان للبحث السوسيولوجى . وليس لنا هنا الا أن نردد ما قاله ابن خلدون : « فان كنت قد استوفيت مسائله وميزته عن سائر الصنائع أنظاره وانحاءه ، فتوفيق من الله وهداية ، وان فانتى شئ فى احصائه واشتبته بغيره مسائله فللناظر المحقق اصلاحه ، ولى الفضل لانى نهجت له السبيل وأوضحته له الطريق والله يهدى بنوره من يشاء » .

وفي هذا المقام لا يسعني الا أن أتوجه بخالص الشكر لاستاذي
الدكتور محمد عاطف غيث الذي كان ، وما يزال ، لي المنار الذي اهتدى
به في كل مغرق العلم والحياة . فقد أعطاني من علمه ومن حبه الكثير .
كما أتوجه بالشكر الى أعضاء هيئة التدريس بقسمي الاجتماع والاديان
بجامعة تمبل الامريكية حيث تعلمت ودرست علم الاجتماع الديني . ولا
يفوتني أن أقدم شكرى أيضا للاخوة الزملاء أعضاء قسم الاجتماع بكلية
الآداب - جامعة الاسكندرية ، وأن أسجل لزوجتي الفضل في تهيئة المناخ
المناسب الذي تم فيه انجاز هذا العمل .

وأخيرا يجب أن أخص بالشكر السيد / حسن محمد حسن محمد
المعيد بقسم الاجتماع ، لما تحمله من مشقة قراءة خطي وإعداد هذا
الكتاب على النحو الذي عليه . كما أشكر السيد / حمدي علي أحمد
الباحث بالقسم لما تحمله من عناء المراجعة ومتابعة الطباعة .

والله ولي التوفيق .

د . محمد أحمد بيومي
الاسكندرية

الفصل الأول

الدراسة العلمية للدين

الدراسة العلمية للدين

- ١ - تمهيد •
- ٢ - علم الدين •
- ٣ - الدراسة العلمية للدين :
 - أ (التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين •
 - ب (الدراسات الحديثة •
 - ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية •
 - د (مشكلة الفهم التكاملي للدين •
 - هـ (مداخل دراسة الدين •
- ٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي :
 - أ (سوسيولوجية الظاهرة الدينية •
 - ب (علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الديني •
 - ج (الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين •
- ٥ - إمكانية وجود علم اجتماع ديني :
 - أ (اهتمام عالم الاجتماع بالدين •
 - ب (المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين •
 - ج (دعوى علم الاجتماع الديني •
 - د (علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الأخرى •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

الحق أن مكانة دراسة الدين في العلوم الاجتماعية أمر ملفت للنظر .
فهناك هجـوم وتأييد أيديولوجي . وكلاهما تحت اسم علم الدين
Science of religion وقد أدى هذا ، بلا شك ، الى وجود نظريات كبرى
وهامة في هذا الميدان ، فعلى الرغم من وجود كم هائل من الدراسات
الوصفية الا أن هناك ميادين أخرى لم يطرقها البحث بعد والاساس في
أى علم هو اختبار الافتراضات النظرية الهامة عن طريق الملاحظة
المضبوطة . وهذا ما لا نجد له تأكيد في علم الدين^(١) ولحسن الحظ فإن
هذا الوضع قد بدأ يتغير ، ففي أوروبا وأمريكا بدأت الدراسة العلمية
للدين Scientific Study of religion تحظى بتعزيد واسع خاصة بعد
الحرب العالمية الثانية . فقد حلت المقارنات الدقيقة محل التعميمات
السطحية عن الانظمة والسلوك الدينى ، اذ اعترف بالحاجة الماسة
لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الاخرى قبل
اصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التى تحدث للانظمة الدينية
ولهذا فقد ظهر عديد من المجلات والدوريات العلمية لنشر نتائج الابحاث
الخاصة بالدين والسلوك الدينى .

ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين الى أن الدين يمثل
الجانب « المقدس » في حياة الافراد والمجتمعات ، وقد أضفى هذا على
الدين نوعاً من السمو جعله بمعزل عن التفكير والبحث العلمى . بالإضافة

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*- N. Y. :
The Macmillan Company, 1963. p. 7.

الى أن فكرة « الالهية » كانت العائق الذى وقف أمام البحث فى حقيقة الدين . ان فكرة وجود موجود يختلف فى وجوده عن غيره من الموجودات، وتتجه اليه الموجودات ... كانت هذه الفكرة دائما تُقَفَّ حائلاً دون البحث فى حقيقة الدين وفى مقارنة مختلف « صورهِ وفى تعبيرهِ عن حياة الجماعة وفى تطوره مع تطوره هم » (٢) .

وسوف نحاول فى هذا الفصل لتعرف على تطور الدراسة العلمية للدين ، وسوف نبين كذلك ، كيف أصبح الدين موضوعاً للبحث السوسيولوجى . ودعوى علم الاجتماع الدينى كمدخل متميز لدراسة الظاهرة الدينية .

(٢) للنشار ، (على سامى) ، نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلهة . الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ، ١٩٣٩ . ص ٩ .

٢ - علم الدين :

ليس المقصود من علم الدين Science of religion ، كما يذهب هانز جاكون أسكوبس Hans - Joachin Schopes : أنه علم اللاهوت Thology أو مشتقاته . على العكس من ذلك . فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت ويهدف الى الدراسة الموضوعية للدين . ويتفرع هذا العلم ، كما يدعى أسكوبس الى فرعين : التاريخ العام للاديان general history of religion وما يسمى بالدين المقارن Comparative ويتناول تاريخ الاديان نمو وتطور اديان تاريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول أن يفسر كيف أن هذه المراحل ما هي الا انبثاقات من منطلات كل عقيدة ، كما تحتوى الدراسة الخاصة بتاريخ الاديان ، التطور النفسى لمجتمعات دينية خاصة ، وتناقش كذلك المسائل الخاصة بالعقيدة والشعائر والمؤسسين ، والدراسة في كل ذلك تركز على الحقائق Facts كما هي في هذه الاديان (١) .

أما بالنسبة للدين المقارن ، فان الاهتمام يتركز حول تحليل أنواع مختلفة من التجربة الدينية ، وذلك بمقارنة الاديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة | وقبل أن يقرر الباحث الاساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين . فانه مطالب بتحديد السمات الرئيسية في الاديان التاريخية . وبكلمات أخرى ، نقول أن علم

(1) Schopes, Hans-Joachin, *The Religion of Mankind : Their Origin and Development*. Trans. by R. and C. Winston. New York : Doubleday, & Company, Inc., 1968. p. 3.

الدين المقارن أو الفينومينولوجيا الدينية Religious Phenomenology
يهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة : بينما يهتم تاريخ الأديان
بالمسائل التاريخية ، وبينما يهتم تاريخ الأديان في بحثه لفترات تاريخية
معينة بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وشخصيته المتميزة والثابتة،
فان الدين المقارن يهتم بإبراز المراحل العامة أو العناصر الشائعة في
الأديان المختلفة .

ويرى اسكوبس أن علم الاجتماع الديني ، وعلم النفس الديني ،
وفلسفة الدين من العلوم المساعدة لعلم الدين . فعلم اجتماع الدين
يتناول اشكال المجتمعات الدينية وتأثير الاشكال الاجتماعية على تطور
الدين . ويهتم علم النفس الديني ، بما يحدث في النفس في مجرى
التجربة الدينية . وأخيرا تهتم فلسفة الدين بتحديد مكان ووظيفة الدين
في الوجود والمعرفة الانسانية ككل (2) .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين علم اللاهوت وعلم الدين ، هو أن الدين
يعتمد أساسا على الحقائق ، بينما يهتم علم اللاهوت بوضع القواعد ،
ويحاول الإجابة على المسائل المطلقة ومسائل الحقيقة . فاللاهوت ليس
بحث عن المعرفة ، ولكنه السعى وراء المعرفة من أجل مصالح دينية .
فاللاهوت يعتمد دائما على المذهب الديني في الفرقة ولهذا يتبنى معتقدها
الديني كمنطلق له . بمعنى آخر أن اللاهوت يعتمد على طبيعة الدين كما
قرر في العقيدة بينما يهتم علم الدين بمسائل أخرى قد تكون بعيدة عن
سلطة الدين ورجاله . فالدين بالنسبة لمؤرخي الأديان « ليس تعبيرا عن
الوحي الذي يدعى التميز . فمؤرخ الدين قد يتخذ الوحي كموضوع

(2) Schopes, *op. cit.*, PP. 3—4.

شرعى للبحث»^(٣) . وليس هدف علم الدين هو مجرد وصف وتفسير .
الحقائق ولكنه يحاول أن يبين كيف أن الحقائق تتبع من مصدر أساسى
لتشكل التجربة الدينية ، التى يهتم بها تاريخ الأديان .

ويعتبر دلتى Wilhelm Dilthy (١٨٣٣ - ١٩١١) من أوائل الفلاسفة
الألمان الذين حاولوا تطوير علم تاريخ الأديان كعلم مستقل عن اللاهوت،
وكجزء من تاريخ الأفكار ، ويقترح دلتى أن المنهج المستخدم فى التاريخ
الدينى هو نفسه المنهج المستخدم فى التاريخ ، ويطلب الباحث بمحاولة
فهم الظاهرة الدينية بوضوح دون تدخل من الباحث . وفى هذا الصدد
يقول : « لا يعنى فهم (الظاهرة الدينية) أن نعكس معاييرنا الخاصة
بالتقييم على موضوع الدراسة ، بل على العكس فإن الأشياء التى نخبرها
هى التى تعطينا المفاتيح الخاصة بفهمها . وذلك من خلال مصطلحاتها
الخاصة بها »^(٤) .

وبالنسبة لعلاقة علم الاجتماع الدينى باللاهوت ، يذهب برجر
Peter L. Berger الى أن هناك اعتقاداً ما زال سائداً بين رجال
اللاهوت مؤداه أن عالم الاجتماع يثير أسئلة ، والذى ينبغى أن يجيب
عليها ، زميله اللاهوتى . هذا الاعتقاد فى رأى برجر يجب رفضه كلية ،
وذلك لأنه قائم على أساس منهجى خاطئ ، وهو أن الأسئلة التى تظهر
داخل إطار مرجعى لعلم أمبريقى لا يمكن أن يجاب عليها داخل إطار
مرجعى لعلم معيارى فالمسائل التى تثار من النظرية السوسولوجية ينبغى
أن يجاب عليها من خلال هذه النظرية / وهذا لا ينفى حقيقة أن بعض
المداخل السوسولوجية قد تقييد اللاهوتى فى عمله^(٥) .

(3) Schopes, op. cit., P. 4.

(4) Qouted in Schoeps, H., J., op. cit., P. 5.

(5) Berger, Peter, L., *The Sacred Canopy: Elements of* =

ويتبنى برجر مدخلا ماركسيا في فهمه للدين . فالمدخل الانساني في النظرية السوسيولوجية للدين : كما يؤكد برجر ، ينظر الى الدين على أنه تصور انساني تابع من بعض الابنية السكلى في التاريخ الانساني . وهذا المدخل السوسيولوجي ينظر الى الدين تارة على أنه مفيد لأنه يحمى الانسان من الشذوذ وتارة أخرى على أنه ضار لأنه يعزل الانسان عن العالم الناجم من أنشطته . وهذا التقييم للدين يجب أن يكون بعيدا عن التحليل النظرى الذى ينظر اليه سواء على أنه ناموس أو باعتباره وعى زائف ، هذا التحليل داخل هذا الاطار المرجعى متحرراً من القيمة لكل من هذين الجانبين للدين^(٦) . ويرفض برجر احتمال قيام علم لاهوت امبريقى empirical theology وذلك للاستحالة من الناحية المنهجية . ولكن اذا تقدم اللاهوت في علاقة تبادلية مع كل ما يقال عن الانسان امبريقيا ، فان هذا يفتح الباب أمام حوار فكرى مفيد بين كل من اللاهوت وعلم الاجتماع ، ويتطلب ذلك درجة عالية من الإنفتاح الفكرى لكل منها^(٧) .

=a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday & Company, Inc. 1969. PP. 179—180.

(6) Ibid., PP. 180—184.

= (7) Ibid., P. 185.

٣ - الدراسات العلمية للدين :

(٤) التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين :

ليس هناك مجالاً للشك في أن الدراسة العلمية للاديان قد بدأت منذ القرن الماضي مع كتابات العالم الالماني ماكس ميللر (1) . وقد تميزت هذه المرحلة من الدراسة بالحماس الاصيل والرغبة الصادقة لفهم الاديان الاخرى وامترح كل هذا بقدر من الاعتماد "تدني" ولقد حظى علم الاساطير Mythology من بين الاشكال المختلفة المعبرة عن التجربة الدينية باهتمام خاص : وتميزت دراسات اللغة والتاريخ والفلسفة في هذه المرحلة بأنها كانت مختلفة مع بعضها البعض بينما كان هناك انخسار لميدان اللاهوت . وقد استخدمت لفظة « علم الدين » Science of religion (وأصلها الالماني Religionwissenschaft) لتعبر عن استقلال وانفصال هذا العلم الجديد عن كل من فلسفة الدين واللاهوت . قد روج مؤرخو الاديان شهرتهم كمكتشفين لمنهج جديد يرجي منه الكثير في مجال دراسة الاديان . وأهم ما يميز هذه المرحلة العلمية أن كل باحث كان هدفه الاساسي اكتشاف النظائر ، كما كانت هناك

(١) نشر ماكس ميللر عام ١٨٥٠ كتابه عن علم الاساطير المقارن *Comparative Mythology* . وفي عام ١٨٧٠ نشر كتابه الهام المقدم لعلم الاديان *The Introduction to the Science of Religions* ، وقد تابع ذلك بنشر محاضراته في سنة ١٨٧٨ عن أصل ونمو الدين مع اشارة ايضا حية لاديان الهند :

Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of India.

رغبة قوية لاستخدام المصادر المتاحة في الكتب المقدسة والتي كتب فيها الكثيرون عن القترات الدينية لمختلف القبائل والامم والشعوب، ويعتبر نشر كتاب « الكتب المقدسة للشرق » *The Sacred Books of the East* في (١٨٩٧) قمة الجهد المبذول في هذا العلم الجديد .

ويرى فاخ Wach (٢) أن المحاضرات التي ألقاها العالم الهولندي تيليه Tiele في الفترة ١٨٩٦ - ١٨٩٨ والتي نشرها تحت عنوان أسس علم الدين *Elements of the Science of Religion* (١٨٩٩) ، تعد بمثابة تحول من المرحلة الاولى الى مرحلة أخرى في تطور الدراسة العلمية للدين (٣) على الرغم من أن العنصر التأملى ما زال واضحاً في فكر التطور ليس في تاريخ الاديان فقط ، بل أيضاً في الفولكلور وعلم الاجتماع وعلم النفس - هذه العلوم الثلاثة التي تساهم مساهمة أساسية في الدراسة العلمية للدين (٤) . وقد تميزت هذه المرحلة الثانية بالاهتمام

(2) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*. (ed.) by J. M. Kitagawa. New York : Colombia University press 1958.

انظر أيضاً :

(A) Hioydon, A, E., "History of Religion", in G. B. Smith, (ed.) *Religious Thought in the Last Quarter Century*. Chicago : University of Chicago press, 1927.

(B) Jorden, L., H., *Comparative Religion : its Genesis and Growth*. T. and T. clark, 1905.

(3) Wach, J., *op. cit.*, p. 4.

(٤) تعتبر اعمال تيلور Tylor عن *Primitive Culture* (١٨٧١) ، وامل دور كايم *The Elementary forms of Religious Life* (١٩٠٦) وفونت W. Wundt عن *Volkerpsychologie* (١٩٠٦) من أهم الامثلة التي تشير الى تطبيق النظرية التطورية على دراسة الدين .

بالدراسات اللغوية والتاريخية التي أخذت الطابع الوصفي ، فقد حل الوصف description محل التقييم Evaluation . وبدأ تفسير المعايير norms والقيم values تاريخيا ونفسيا واجتماعيا . ولقد بذلت مساهمات هامة في سبيل فحص أديان الانسان القديم منها والحديث وأخذ التخصص في التطور بدرجة عالية ، وأصبحت الموضوعية مطلبا أسما . كما بذلت محاولات هامة في دراسة الاصول origins الخاصة بكل دين . وإذا كان الخطأ الذي وقعت فيه المرحلة الاولى هو اهمال التفاصيل ، فان خطأ المرحلة الثانية هو اعطاء تقدير أكبر للتفاصيل ، وكذلك اذا كان علماء المرحلة الاولى قد انهمكوا في البحث عن النظائر من أجل تحقيق اكتشافات جديدة ، فان علماء المرحلة الثانية كانوا أكثر ميلا للتغاضي عن الاختلافات من أجل التشابهات (٥) .

ومع الحرب العالمية الاولى حدثت تطورات هامة في دراسة الاديان ، فقد انتهى عصر النزعة التاريخية histroianism ، رغم أن الدراسات اللغوية والتاريخية والنقدية استمرت ، وبدأت المناهج الوضعية تأخذ مكانها في مجالات متعددة . ويعتبر ارنست تورليتس Ernest Troeltsch

= انظر :

Wach, J., *op. cit.*, P. 4.

(٥) لعل من أهم علماء هذه المرحلة Ernest Renan وأعمال اتباعه خاصة Norden, Wissowa, Reitzenstein, Dielerich فاعمال هؤلاء كانت مخصصة في الاديان الكلاسيكية لليونان والرومان والشرق الأدنى . وفي الانثروبولوجيا فان أعمال كل من Boas , Frazer ، قد تابعت نفس الاتجاه الفكري لهذه المرحلة ، وتمثل أعمال Barrows , Worren , Clarke Toy, G. F. Moore المساهمات الامريكية في هذه المرحلة من الدراسات الحديثة . انظر :

Wach, J., *op. cit.*, PP. 5, 151.

أحد الرواد في هذا المجال . فالتيار التاريخي الذي تخوب فيه كل ظاهرة لا يمكن أن يقدم المعايير للاعتقاد والفعلية والحياة بدون هذه المعايير لا تساوي شيئاً . وقد عبر نيتشه ، Nietzsche عن هذا الاتجاه في كتاباته المبكرة عام ١٨٧٣ (٦) .

ومع بداية القرن العشرين نجد أن الفلسفة واللاهوت اللذان انحصرا في المعرفة أو البحث التاريخي ؛ قد بدأ يستعيدان مكانتهما مرة ثانية . ولا شك أن بداية المرحلة الثالثة في الدراسة العلمية للدين كانت مرتبطة بفلسفة الكانطيين المحدثين neo-Kantians ، وفلسفة برجسون Bergson والفينومينولوجيين Phenomenologists . وفي الفكر الكاثوليكي فان هيجل Van Hugel وشيلر Scheler ، وفي اللاهوت البروتستانتى فى أعمال سودر بلوم Soderblom ، بارث Barth وأتو R. Otto . ولقد تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص رئيسية هي : أولاً ، الرغبة فى التغلب على عيوب التخصص والتقسيم المصطنع بواسطة النظرة الكلية المتكاملة ، ثانياً : الرغبة فى النفاذ بعمق فى طبيعة التجربة الدينية ، ثالثاً : تفسير المشاكل التى لها طبيعة معرفية وميتافيزيقية خالصة (٧) .

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر فى بعض الدوائر رد فعل حاد ضد الاتجاه الوضعى السائد . فكثير من المفكرين رأوا أن نتائج أعمال الجيل السابق يجب الاحتفاظ بها ، كذلك فإن الأساس الذى يجب أن ترتكز عليه الدراسات المفيدة لمقارنة الأديان هي الدراسات التاريخية واللغويات ، أو بمعنى آخر الدراسات النقدية ، ويعتبر عمل رودلف أتو Rudolf Otto

(6) Wach, J., *op. cit.*, P. 5.

(7) *Ibid.*, P. 5.

أهم ما يميز المرحلة الثالثة من الدراسة العلمية للإديان^(٨) . فقد ألقت
دراسته تأكيداً أساسياً على السمة الموضوعية للحقيقة العليا
Ultimate reality ، وبهذا فندت ورفضت كل النظريات الذاتية والغامضة
والرافضة للدين . ومن ناحية أخرى نجد أعمال فان هيجل Van Hugel
ووب Webb تؤكد على الجانب اللا عقلي في الدين دون أهمال لقيمة البحث
العقلي مع استبعاد النظريات الفكرية والمدرسية . وبالرغم من أن هذا
قد يؤدي إلى القضاء على التشابه . إلا أن ما هو غير متشابه ومحدد
وذا تي — كل هذا لم يهمل ، ولكنه النى التماثل السطحي والتطابق الذي
قد ينحو إليه مؤرخو الإديان^(٩) . ولقد كان هناك تعاوناً عالمياً بين علماء
أوروبا وآسيا وأمريكا في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التي قدمناها .
ولا شك أن مسحة تاريخياً لتطور الدراسات المقارنة في الدين في أعمال
Jordon Masson - oursel, Widengren, Mensching, Puech
تظهر بوضوح مدى هذا التعاون . ولقد ساهم العديد من الباحثين
الآسيويين في تقديم دراسات متكاملة عن الإسلام والهندوسية والبوذية
وأديان الصين . بالإضافة إلى أن علماء الغرب بدأوا يدركون بشدة الحاجة
لتلقي المساعدة من الآخرين الذين تعلموا في تراث ديني مخالف ، وذلك من
أجل أن يقدموا بأمانة معنى meaning للظاهرة محل الدراسة . ولقد
كانت الطرق النقدية الغربية لدراسة الدين هي السائدة ، ولا شك أن
استخدامها من جانب العلماء الشرقيين قد أدى إلى إسهامات هامة في هذا
المجال .

(٨) أنظر :

Otto, R., *The Idea of the Holy*. Trans. by J. W. Harvey.
London : Oxford, 1946.

(9) Wach, J., *op. cit.*, P. 6.

ولقد استمر هذا التعاون المتبادل بين علماء الشرق والغرب خلال الخمسين عاما الماضية ، وذلك عن طريق العديد من المؤتمرات العالمية لدراسة تاريخ الاديان . ولا يمكن أن ننكر أن الظروف السياسية من ناحية وآثار الحربين العالميتين من ناحية أخرى ، قد جعلت من الصعب تحقيق ما طالبت به الاجتماعات المبكرة من عالمية وأهمية الموضوعات التي نوقشت .

ب (الدراسات الحديثة في الدين :

الدين ظاهرة انسانية ، عرفت جميع المجتمعات قديما وحديثا . وهناك العديد من الاديان كاليهودية والمسيحية والاسلام ، وهناك أيضا البوذية والهندوسية والكونفوشية أديان اليابان والزرادشتية ، والعديد من الاديان الخاصة بالقبائل والمسماة بالاديان البدائية . وبالرغم من عدم دقة وثبات الاحصائيات الخاصة بكل دين^(١٠) ، إلا أنها تشير الى تنوع الاعتقادات والممارسات التي تواجه الباحث في دراسة الاديان في الوقت الحاضر ، كما ينبغي أن نأخذ في الحسبان الاعداد المتزايدة لأولئك الذين يطلقون على أنفسهم العلمانيين Secularists وهم غالبا ما يرفضون

(١٠) تشير الاحصاءات الخاصة بالمؤتمر اللوثري المنعقد في ١٩٦٢ الى ان هناك حوالي ٨٥٠ مليوناً ممن ينتمون الى ما يسمى بالثقافات لليهودى المسيحى ، وهناك حوالي ٣١٠ مليون مسلم ، وحوالى ٣٢٠ مليون هندوسى ، و ١٥٠ مليون بوذى ، وحوالى ٥٠ مليوناً للطاويين Taoists ، وحوالى ٣٤ مليوناً من Shintoists وحوالى ٣٣٧ مليوناً من اديان الصين ، وحوالى ١٣٠ مليوناً من الاديان البدائية ، وحوالى ٥٤٣ مليوناً من الاديان للزائفة .
انظر:

Lewis H., D., and Slater, R., L., *The Study of Religions : Meeting Points and Major Issues*. Baltimore : Peugain Book, 1966. P. 9.

اعتقادات أجدادهم ويجدون أن تحديد ما لا يؤمنون به أكثر سهولة من تحديد ما يعتقدون فيه : فضلا عن ذلك ، فهناك العديد من الأديان الزائفة *quasi religions* مثل الشيوعية والفاشية وغيرها من الأديان التي قد تتخذ أشكالاً متعددة . فدراسة الدين ، تعنى إذن مواجهة لكل هذه الأشكال المتنوعة من التجربة الدينية .

وليس هناك أي حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أي دين . اللهم إلا حدود الذاتية ، أي وجهة النظر التي ينظر منها إلى موضوع الدراسة ، فمن المعروف أن أي محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل ، ذلك لأنه قد يتغافل عن تشابك موضوع الدراسة . ولهذا فإن ما يسمى بعلم الدين الحديث *modern Science of Religion* ، والذي بدأ في الغرب في القرن الماضي^(١١) ، محاولة

(١١) ليس من الحقيقة القول بأن الدراسة العلمية للدين قد بدأت مع كتابات ماكس ميللر فالواقع ، أن المسلمين قد قدموا عديداً من الأعمال في مجال تاريخ الأديان المقارن . وقد ساعد على اهتمام المسلمين بدراسة الأديان ثلاثة أمور : الأمر الأول يتعلق بالعقيدة . فالإسلام دعى المسلم إلى التعرف على الأديان الأخرى حتى يتسنى له معرفة الحق والباطل ، ومن ناحية أخرى يذهب الإسلام إلى أنه آخر الأديان ، ولذلك فالمسلم مطالب بمعرفة ما سبقه من الأديان خاصة لليهودية والمسيحية وأديان السابقين . والأمر الثاني ، يرجع إلى الفتوحات والمناقشات التي جرت بين علماء الدين المسلمين وغيرهم ، وقد أدى هذا إلى كتابة العديد من الكتب عن الدين كالفلسفة وعقيدة وعن مقارنة الأديان . أما الأمر الثالث فهو يرجع إلى تعدد الفرق والمدارس الفكرية في الإسلام والأديان الأخرى ، وقد شجع هذا بعض الدارسين على دراسة هذه الفرق والمقارنة بينهما . أنظر على سبيل المثال :

- أبو الحسن الأشعري ، كتاب جمل المقالات .
- أبو حيان التوحيدي ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة .
- المسعودي ، كتاب المقالات في أصول الديانات .
- ابن حزم الظاهري ، كتاب الفصل في الملل والنحل .
- الشهرستاني ، الملل والنحل .

جادة تجعل من مادة الأديان علما لا يهتم سوى بالحقائق . وقد بدأت هذه الدراسة للعين عندما أخذ الغرب يستيقظ من غزله الدينية التي استمرت لعدة قرون : فالدين كان يعنى المسيحية ، والمسيحية كانت تعنى البروتستانتية : والبروتستانتية كانت تعنى الكنيسة فى إنجلترا (١٢) . وقد كان معظم الذين ينتمون الى أديان أخرى غير المسيحية ، ولفترة طويلة من تاريخ الغرب . يقفون على الجانب الآخر من العالم لا يعرف أحدا عن أديانهم شيئا . حقيقة كان هناك خطرا متصاعدا على المسيحية عندما انتشر الدين الإسلامى حتى وصل الى أسبانيا ، ولكن هناك فرق بين معرفة الثقافة الإسلامية والدين الإسلامى . وكذلك الحال بالنسبة لليهودية ، فقد كان هناك العديد من اليهود الذين يعيشون فى أوروبا ، ولكن لا يعرف سوى القليل عما يعتقدونه . وقد ظهر كثير من الباحثين الذين حاولوا رد المسيحية الى أديان العالم القديم خاصة الفكر اليونانى ، كذلك فقد حاول بعض الكتاب من أمثال Lord Herbert of cherbury : حاولوا أن يجدوا الحقيقة فى كل الأديان ، وذلك على اعتبار أن الأديان كلها متساوية فى ذلك . وبالرغم من هذه المحاولات إلا أن الاتجاه العام لم يتخط القرائن المسيحى السائد ، ، وأية مناقشة لمعنى وصدق الاعتقادات الدينية كانت ضد هذه النزعة .

ولعل من الأسباب التى ساعدت على الدراسة العلمية للدين ، التجارة

= - فخر الدين الرازى ، اعتقادات المسلمين والمشرىين .
- للبغدادى ، الفرق بين الفرق .
أنظر أيضا :

Khlfifa M., K., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Uupublished Ph- D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

(12) Lewis, H., D., and Slater, R., *op. cit.*, P. 10.

والترحال بين الشرق والغرب : وانتشار البعثات المسيحية البشرية فمن خلال هذه المصادر جميعها أمكن الحصول على كثير من المعلومات عن الحياة الدينية لأديان الهند والشرق الأقصى ، وبدأت محاولة ترجمة الكتب المقدسة للأديان الأخرى باللغات الأوروبية وأصبحت متوفرة للقارئ العربي . فقد درس الفلاسفة وغيرهم النبع الجديد المتمثل في حكمة الشرق باهتمام بالغ واستخدمها بعضهم لنشر تأملاتهم الخاصة . وأعتبر رجال اللاهوت المسيحيين هذه النزعة تحدى جديد وطالبوا بالدفاع عن عقائدهم المتوارثة .

وفي أوائل عام ١٨٧٥ وبظهور كتاب فريدريك ماكس ميللر Fridrich Max Muller الذى يعد أول كتاب فى سلسلة مكونة من خمسين جزءا ضمن الكتب المقدسة للشرق Sacred Books of the East أصبح لدى الغرب فكرة واضحة عن أديان الشرق . ولم تكن محاولة ماكس ميللر مقصورة على تقديم معلومات جديدة عن أديان الشرق بل حاول الترويج لمدخل جديد لدراسة الدين فكما هو معروف أن عصر ميللر كان عصر العلم بمفاهيمه المتنوعة للبحث عن الحقيقة ولذا فقد حاول أن يدرس الدين دراسة علمية ، وذلك انطلاقا من أن المدخل الذى يعتمد على الحقائق ويحقق الموضوعية والمساواة لا يستخدم فى العلوم الأخرى قد يوصلنا الى نتائج عظيمة . وقد حاول ماكس ميللر تطبيق النموذج المستخدم فى دراسة اللغويات — خاصة فيما يتعلق بتصنيفات اللغة الى مجموعات — على الدين وذلك بهدف التوصل الى تصنيف للأديان يمكننا من عقد المقارنات بينها .

ولقد ميز ماكس ميللر بين مدخلين أساسيين فى دراسة الدين ، الأول ، يعتمد على الحقائق والبحث العلمى والذى يتعامل مع متى ؟ وأين ؟ ولماذا ؟

للاعتقادات الديقية • والآخر ، فلسفى أولا هو تى يعتمد على أمانة وصدق هذه الاعتقادات • ومن ثم فهناك علمين مستقلين • الاول ، الدراسة المقارنة للدين *Comparativs Studies of Religion* أو تاريخ الدين *History of Religion* والآخر ، فلسفة الدين *Philosophy of Religion* واكل منهما (١٣) معزله الخاص لدراسة الدين ويختلف الهدف الذى يسمى اليه كل منهما تبعاً لذلك •

وهكذا فان للدراسة الحديثة للدين (١٤) قد بدأت خطأ فاصلاً بين المؤرخين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى • هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية *objectivity* التى تعتبر أساسية بالنسبة للعلم • وهذه الموضوعية لا يمكن تحقيقها الا اذا قام الباحث بدراسة موضوع الدراسة بعقل مفتوح ، ولا تعنى الموضوعية أن الباحث يتعامل مع موضوع دراسته بعقل فارغ كلية • فهناك كثير من الباحثين الذين يكونون أفكاراً ودعاوى أولية وتتسم دراستهم بالتحيز وهذا ما نجده فى الدراسات اللاهوتية • فدراستهم السابقة التى تمت عن الأديان الأخرى كان هدفها الرئيسى هجوم على أو تفنيد الأديان الأخرى وتدعيم الاعتقاد المسيحى • وبالرغم من اختلاف الفلاسفة عن رجال اللاهوت الا أنهم فى كثير من دراستهم يخضعون لتأملاتهم وعقائدهم الشخصية مثلهم فى ذلك مثل اللاهوتيين •

(١٣) أنظر للتطور التاريخى لتاريخ الأديان فى أمريكا مقالة

Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America", in Eliade, M. and Kitagawa, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*- chicago : The Unversity of chicago Press, 1959. PP. 1—30.

(14) *Ibid.* PP. 12—13.

وهناك كثير من العلماء من أمثال Goblet d'Alviella من أوائل من شغلوا كرسى تاريخ الأديان وأكدوا على أهمية رفض أى مبدأ وضع مسبقا . لأن ذلك سوف يعوق الدراسة الحرة . فاسم علم الدين يعنى رفض هذا النوع من القييد^(١٥) .

وكثيرا ما أثبتت أسئلة حول امكانية هذا العلم الجديد ، خاصة فيما يتعلق بامكانية تحقيق هذه الحرية للباحث . ودرجة تقبلها . كذلك فإن الافتراض الانطوائى فى هذا العلم الجديد هو ايضا ما يسمى بجوهر essence الدين . لقد حاول ميللر أن يبين أن أحد النتائج الهامة لهذا العلم الجديد هو بيان ما هو أساسى فى الدين . ويذهب ميللر الى أنه كلما زاد الاعتقاد فى أن الأديان تشترك فيما بينها فى الاعتقادات الرئيسية التى تجد تكرارا لها بلغات مختلفة بين المؤمنين فى كل الأديان . وقد يساعد البحث المستمر على إبراز الاعتقادات القابلة للمقارنة . ويمكننا أن نضع دائرة حول المظاهر المتشابهة للتجربة الدينية وما هو خارج هذه الدائرة يمكن اعتباره غير أساسى^(١٦) .

ولعل قبول النظرية التطورية فى الدراسة الاجتماعية قد أعطى لدراسة الدين اتجاها جديدا . وطبقا للنظرية التطورية اتجهت الدراسات للبدايات الاولى ولذا فانتا نجد كما كبيرا من الدراسات عن الأديان البدائية فضلا عن تعانق الدراسات الخاصة بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس ، ولهذا أصبح علم الدين يحتوى العديد من العلوم

(15) Hughes, E., "The Early and the contemporary study of Religion : Editorial Foreward, Sixteenth Anniversary issue Part 11 A J. S. Vol. LX May 1955" N. 6 PP. i—iv.

(16) Ibid., P-14.

التي يتميز كل منها باهتمامه ووجهة نظره الخاصة . ويتبنى هذا المدخل رفضت الادعاءات السابقة التي تذهب الى أنه يمكن التوصل الى جوهر الدين عن طريق قليل من الدراسات عن الاعتقادات الرئيسية . وكذا فإن هذا المدخل المتعدد الجوانب قد قضى على فكرة أن دراسة الدين يمكن التوصل اليها من البحث في الكتب المقدسة ، ومقارنة بعض الافكار الدينية . فالبحث عن جوهر الدين ، أخذ اتجاهات جديدة ، فالأكثريات بأهمية الشعائر البدائية قد أدى الى الاخذ في الاعتبار كثيرا من أشكال التعبير المختلفة عن الحياة والفكر الديني . فليست المسألة في مجرد مقارنة الاديان بعضها ببعض من خلال اعطاء اعتبار لبعض الافكار الموجهة في كل تراث ، فالاتجاه الآن هو تقبل وجود فكرة التعدد والتنوع داخل كل من هذه الاديان . فهناك الآن اعتبار كل ما هو خاص وغير عادي . فكل هذا يشير الى أن تعقد الظاهرة الدينية أصبح أمرا واضحا .

وتتطلب الدراسة العلمية للدين أن تقدم الظواهر الدينية في نظام أو أنماط لتضع التراث الخاص بكل دين جنبا الى جنب أو تفصل الاديان بعضها عن بعض . فالانبياء يوجدون أيضا في كل دين غير اليهودية والمسيحية ، كما أن شعائر التكريس توجد بأشكال مختلفة لتعبر عن نفس الاغراض ، والآمال والمخاوف الدينية توجد في كل الاديان لتشير الى نفس الاهداف ، كذلك فإن العلاقة بين الدين والمجتمع تثير الكثير من المسائل المتشابهة ولكن في أوضاع مختلفة . ولكن كيف تصف الانماط هذه المادة العلمية ؟ بطبيعة الحال أن يكون هذا ، بأن يترك الباحث ، في سلبية ، الحقائق تتحدث عن نفسها . فهذه النماذج لا بد وأن يركبها الباحث بنفسه . ولذا فهو يقترح نماذجاً مثالية Ideal Types تطرق لتقييم المادة العلمية . ولا شك أن هذا يتضمن حكما مسبقا بطريقة أو بأخرى ، حتى ولو كانت هذه النماذج المقترحة تدل على أنها خطأ بالذات ويندرج تحتها

كل الامثلة التي قد توجد فيما بعد . فالحكم العلمى هو حكم منبثق عن اطار نظرى خاصة وأن العلم يعنى أكثر من مجرد جمع الحقائق ووصفها . ولكن تلك الاطر أو النماذج هى أطر أو نماذج مسبقة معتمدة على ما فى ذهن الباحث عندما يبدأ بحثه .

ان اثاره هذه المسائل هو مناقشة لشككة الموضوعية فى الدراسة المقارنة للاديان ، ولعل هذه المسائل قد أثريت بشكل عابم عندما تطورت فينومينولوجيا الدين - Phenomenology of religion حيث حاولت الكشف عن النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الدينى والوصول منها الى الاشكال المشابهة لجوهر التجربة الدينية . وهذه النماذج . كما يذهب أصحاب هذه النظرة ، ان هى الا استجابة لالبنية التى تلاحظ فى التجربة الدينية . ومن هنا جاء اسم الفينومينولوجيا كعلم ، تميز منهجه بادعاء الموضوعية . وحماسا لهذه الرغبة فى الموضوعية يستبعد المنهج الفينومينولوجى أية فكرة مسبقة ولكنه يتطلب أيضا « تعطيل » أى حكم أثناء البحث بحيث لا يكون هناك أى تدخل تقييمى من جانب الباحث (١٧) .

ولكن هذا المتطلب فى الدراسة العلمية للدين يستدعى متطلباً آخر ،

(١٧) يرغض Brede Kristenson وهو أحد اعلام المنهج للفينومينولوجى فى كتابه عن معنى الدين اسم مقارنة للدين ، ليس فقط لانه يعنى مقارنة الاديان المختلفة على اعتبار أنها وحدت كبيرة توضع جنباً الى جنب للتمييز والمقارنة ، ولكن أيضاً بسبب أن مقارنة للدين تعنى مقارنة للقيمة المحددة لمختلف الاديان مع وصف بعضها باعتباره من الاديان العليا . وهذه المقارنة مرفوضة من الفينومينولوجى ، فالقيم التى يهتم بها هى التى يلصقها المؤمنون أنفسهم بما يعتقدون أو يفعلون .

انظر :

Kristenson, B., *The Meaning of Religion* Trans. by J.B.G. Carman, The Hague, 1960. PP. 1—13.

وهو المشاركة العاطفية *empathy* أو احساس المشاركة مع معتقى
الاديان الاخرى . فالقيم التى لها اعتبار هنا هي القيم التى ينسبها
المؤمنون أنفسهم لممارساتهم وعقائدهم . ويذهب الفينومينولوجى أبعد
من ذلك بقوله أن بحثه ليس مجرد وصف لما يقال أو يحدث تحت اسم
الدين ، ولكن عمله يتضمن فهما *understanding* والفهم يعنى التفحص
الوجدانى ، أو المشاركة مع الآخرين . ولو أن هناك فهما أو تعاطف مع
ما يحدث فى أديان العالم الحية ، فهناك شىء ما متطلب وهو الملكة
الخيالية . فالباحث نفسه قد يمتزج مع جماعة المؤمنين ويحاول أن يرى
ما قد يرونه . وقد يرى أكثر مما يرون . وكما يذهب H. Kraemer فإن
الفينومينولوجيا ليست منهجا فى الأساس ولكنها فن^(١٨) ويذهب
G. Van der Leeuw كذلك الى أن الفينومينولوجى مثله مثل الفنان
الذى يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي^(١٩) .

وهكذا فإن المدخل العلمى لدراسة الدين ، كما تراه الفينومينولوجيا
هو محاولة مثل محاولة الفنان بما يخلقه من قدرة خيالية لفهم ما يرى
ومحاولته الذهاب أبعد من الوصف . هذا المدخل بالرغم من ذلك ، يدعى
أنه مدخل يعتمد على الحقائق ويؤكد على الموضوعية الا أن
G. Van der Leeuw يرى أن فينومينولوجيا الدين ما هي الا قنطرة بين
علوم الدين وفلسفة الدين ، وربما يعنى بهذا أن الفينومينولوجى قد قطع
نصف الطريق نحو التفسير . فالفينومينولوجى فى عملية اختيار الابنية
المثلة للاعتقاد والممارسات الدينية يقوم بعملية وضع أشكال للمعلومات
الخام عن الظواهر الدينية — هذه الاشكال المصاغة هي التى قد تبرز

(18) Krsitenson, B. *op. cit.*, P. Xi.

(19) Lowis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, P. 18.

الاهمية الخاصة لهذه الخواهر الدينية • وبهذا يقدم الفينومينولوج
للمتهمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبغي عليهم ملاحظته : كما يؤكد على
أهمية التفسير في فهم الدين • ولذا يبرز سؤال مؤداه : هل يمكن أن يكون
هناك فهم بدون تفسير ؟ • وعندما تثار هذه المسائل ، تبرز مناقشات
جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين • ويبدو التحدى الذى
يواجه به كلا من رجال اللاهوت والفلاسفة لما تتميز به أحكامهم من تأثر
بالافكار المسبقة والميول الشخصية • فاللاهوتى ، يعتمد فى أحكامه على
أفكار مسبقة ويدرك الجميع أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن
الدين الذى ينتمى اليه • كذلك تثار مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالطرق
المختلفة للتعبير عن الاعتقاد ، فمثل هذا النوع من الدراسة ، ما هو الا
دراسة للانسان عن طريق انسان آخر ، ولا بد أنها تتطلب نوعا من
المشاركة والقدرة على التحليل ومعرفة الطريقة الانسانية • ولا شك أن
تحول الانسان الى ملاحظ يقوم بملاحظة ما يراه الآخرون يتطلب مواقف
ومداخل مناسبة لما يرى ويلاحظ • وهذا يساعد الباحث على الكشف عما
هو خفى أو ضمنى عند الآخرين •

وتختلف الدراسة العلمية للدين عن المدخل الفلسفى للدين ، حقيقة
أن الفلسفة والفلاسفة قد لعبوا دورا هاما فى تطور فهم الدين لفترة طويلة
ولكن هناك خلافا بين الدراسة العلمية للدين وبين الاهتمام الفلسفى
بالعناصر الفكرية فى الاعتقاد • فمعالجة الدين على أنه نسق فلسفى هو
اتوجه المناقض للاهتمام الحديث بأثر الدين على السلوك سواء على
المستوى الفردى أو الجماعى • فالاهتمام الآن ليس بالفكر الدينى فى حد
ذاته ولكن بالطرق التى من خلالها تستطيع الافكار الدينية توجيه سلوك
الافراد نحو غايات سواء كانت عملية أو روحية • فالدين ليس فلسفة
نحسب ، رغم أنه يحتوى نمطا فلسفيا • وبالإضافة الى الاسئلة التى

تثار حول امكانية الفهم دون تقديم تفسير ، تثار أسئلة أخرى عن امكانية وجود تفسير ديني مقبول في غياب الاحكام الفلسفية ؟ كما يمكننا التساؤل عن امكانية قبول تعليق أو إرجاء حكم يتصل بدراسة الدين الهندوسي مثلاً ؟ وهل يمكن للباحث أن يتقبل المسائل الفلسفية في هذا التراث الديني . وهل يمكنه فهم ما تعنيه هذه المسائل الفلسفية للهندوسى دون أن يكون له اهتمام فلسفى خاص به ، هذا الاهتمام قد يدفعه من وقت لآخر للتصريح بأن بعض المسائل صحيح والبعض الآخر خاطىء ، أو بعضها صادق والآخر متناقض مع نفسه (20) والحق أننا هنا أمام علمين منفصلين ، لكل منهما متطلباته الخاصة ولكل منهما أعداده . فالفيلسوف يتوقع منه أن يصل الى أحكام خاصة بالدين محل دراسته اذ أن جزءاً من اهتمامه أن يميز بين الاحكام السطحية والاحكام الدينية المعبرة عن النتائج العقلية . ويختلف الحال بالنسبة للدراسة العلمية للدين ، فبالباحث هنا يجب أن يقدم الحقائق كما هي ، سواء كان يتفق أو مختلف معها . وكما ذهب R. L. Slater فان « تطور الدراسة العلمية للدين يتطلب إعادة نظر في العلاقة بين فلسفة الدين والدراسات المقارنة ، إلا أن المدخلين يظلان منفصلان ، لكل منهما المنهج المناسب » (21) .

والحق أن فحص ما يحدث الآن بين الفلاسفة يثير الانتباه وذلك لتأثر الآراء الفلسفية حول الأديان ، فعلى الرغم من أن الفلاسفة قد خطوا خلال هذا القرن ، خطوات واسعة ، إلا أنها كانت في اتجاهات مختلفة للعقلية . ولقد كانت الإشارة في الماضي الى الفلسفة تعنى الإشارة الى انساق خاصة من الميتافيزيقا . ولهذا السبب يعتبر الفلاسفة

(20) Lewis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, PP. 19—20,

(21) *Ibid.*, P. 21.

كاللاهوتيين في تمسكهم بمبادئ، ربما تكون متعصبة ضد البحث العلمى .
ولقد ظهرت الهيجلية المثالية Hegelian Idealism والوضعية Positivism
والتطورية evolutionary والفينومينولوجية Phenomenology في
محاولة للابتعاد بقدر الامكان عن الانساق الفلسفية للاوائل . وعلى
الرغم من هذا فقد ظلت الفلسفة منقسمة الى العديد من الآراء والمذاهب
الفرعية . وهذا هو الحال الآن كما يلاحظه كثير من الباحثين (٢٢) .

وهكذا تبدو الفلسفة وكأنها تشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين،
وذلك بتشجيعها «للمبادئ التى صيغت مقدما» doctrines fixed in advance
الا أن هذا الخطر قد لا يبدو كذلك ، نظرا لوجود حرية اختيار من بين
العديد من المبادئ ، حيث لا توجد مبادئ مهيمنة يطالب الناس
بقبولها . واذا كان الامر كذلك بالنسبة للفلسفة ، فالامر على العكس من
ذلك بالنسبة للفكر اللاهوتى خاصة فى الدوائر البروتستانتية، ويرجع ذلك

(٢٢) يلاحظ مورا J. F. Mora أن هناك العديد من المذاهب الفلسفية الآن
مثل : المثالية Idealism والشخصانية Personalism ، والواقعية realism ،
والواقعية الجديدة new realism أو الواقعية النقدية Critical realism .
والفلسفة الواقعية realistic philosophy ، والاطولية immanentism ، والتطورية
evolutionism ، والانبثاقية emergentism ، والبراجماتية pragmatism
والحدسية intuitionism والتعقلية intellectualism والاجرائية operationism
واللاعقلية irrationalism والعقلية rationalism ، والفينومينولوجية
phenomenology ، والوجودية existentialism ، والوضعية المنطقية
logical postivism ، والامبريقية المنطقية logical empiricism والامبريقية
العلمية Scientific empiricism والفلسفة التحليلية analytic philosophy
والحيادية neutralism والماركسية Marxism ، والسكولاستية الحديثة
neo Scholasticism

انظر :

Mora, José, Ferrater, *Philosophy Today*, New York, 1960 P. 6

الى تأثير كارل بيرت Karl Barth وأتباعه . وهنا نجد اقتراحا لدراسة الدين من خلال الاعتراف الصريح بالمبادئ المسيحية . ويميز هذا الاتجاه بين ما يعلنه الكتاب المقدس نفسه وبين ما يقول اللاهوتيون عنه . وهذا بلا شك يقور التدقيق المستمر لاي مبدأ يوضع مسبقا (٢٣) .

وبالنسبة للفلاسفة، فإن أقرب المداخل الفلسفية لمبدأ المقرر مسبقا - والذي يشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين - هو مبدأ التحقيق Verification principle المقدم من الوضعية المنطقية . ويبين هذا المبدأ في صياغته المبكرة أنه يضع نهاية لاي اهتمام بدراسة الدين أو أي اهتمام فلسفي بهذا الموضوع . ذلك لأن أصحاب هذا المذهب يدعون أن هناك اختبارات لما هو مقبول على أن له معنى ، فهو فقط الذي يمكن رؤيته خلال الخواص . وقد أدى هذا الى رفض كثير من الاحكام الدينية باعتبارها هراء . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن الوضعي المنطقي يبدو وكأنه يزيل أي خطر في سبيل اقامة دراسة للدين متحررة من أي متبادي مسبقة ، ورفض تلك المبادئ على أساس أنها فارغة من المعنى . فهو هنا يرفض الاحكام الميتافيزيقية ، لا الاحكام الدينية (٢٤) . فالفلسفة كان بنظر اليها عامة على أنها تأمل حول طبيعة الواقع ، ومن ثم هناك مجال للاحكام الميتافيزيقية . ولكن الحال يختلف بالنسبة للوضعي المنطقي الذي يرى وظائف أخرى للفلسفة ، ويستبعده للتأمل الميتافيزيقي يكون الوضعي المنطقي قد اقترب من مجموعة أخرى من الفلاسفة تعرف باسم الفلسفة التحليلية والتي تهتم أصلا ببناء الفكر والتعبير عنه . فالاهتمام في هذه الفلسفة ليس بتكوين فكرة عن العالم ولكن بتحليل ما قد يقوله

(23) Mora, José Ferrater, *op. cit.*, P. 23.

(24) *Ibid.*, P. 24

الناس عن العالم • والكثيرون من أصحاب هذه الفلسفة يميلون الى اعتبار الاحكام الدينية ضمن مقولة الاحكام التي يكتنفها الغموض والتخبط •

وقد انبثق من هذه المدرسة اهتمام باللغة الدينية أدى الى ايجاد نوع من التقارب بين الفلاسفة والباحثين في علم الاديان مما ساعد على خلق مجال مشترك بين فلسفة الاديان وميدان الدراسات المقارنة • فهذا الاهتمام باللغة الدينية سوف يحمل الباحث في الدين على النظر باهتمام متزايد الى ما يحدث في ميدان الفلسفة وما يقدمه الفلاسفة في هذا الاتجاه • فدراسة اللغة المبهمة ، على سبيل المثال ، قد تؤدي الى القاء الضوء على الاحكام المتناقضة عن الاعتقاد في النرفانا Nirvana بالديانة البوذية • والفلسفة التحليلية تحاول أن تساعد الناس على الفكر الواضح أو على أن يقولوا ما يعنون • وليست هذه هي الوظيفة الوحيدة لتلك الفلسفة ، فبعد أن يقول الناس ما يعنون يبقى سؤال عن قيمة ما يقولون ، فالناس ، سواء ظاهرياً أو ضمناً يتساءلون عن معنى وجودهم الانساني وما هي ظروف الحياة الانسانية وامكانياتها ودلائلها ، ويعبرون عن ذلك في أنماط مختلفة من الكتابات الروائية أو الشعرية أو العلمية • فالحاجة لا زالت قائمة لوجود فيلسوف يستطيع أن يجمع وجهات النظر هذه على اختلافها في وجهة نظر واحدة • ولهذا فقد يلجأ الى الدين ، مثله مثل العلم أو التاريخ أو الادب • وعندما يهتم الفيلسوف بالدين ، وبذلك المسائل فان اهتمامه لا ينحصر في كيف ؟ ومتى ؟ وأين ؟ قبل هذا أو ذاك ولكنه يهتم بماذا قيل ؟ وما هي أهميته ، وقيمه ، حقيقته • وفي هذا المقام ليس هناك مكان لمشكلة تعليق الحكم • بل على العكس ، يصبح تمييز وتقييم واصدار أحكام متفقة مع العقل جزء من بحث الفيلسوف • وبكلمات أخرى ، هناك فلسفة للدين قائمة على أساس تقييم عقلي للاعتقادات والممارسات الدينية^(٢٥) •

(2٥) Mora, José, Ferrater, *op. cit.*, PP. 25—26.

وأخيرا يجب الإشارة إلى التفرقة بين الفلسفة الدينية religious philosophy وفلسفة الدين philosophy of religion ففي المجال الأول، لا يجد الباحث ما يمكن قوله سوى ترديد آراء المصالح أو الترويج والدفاع العقلي عن ما جاء به الانبياء وعلى هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه . أما عن فلسفة الدين فهناك إشارة إلى ما يقال بالفعل ، وما يفعل باسم الدين من الآخرين وهنا نجد اهتماما بأصل ومحتوى الاحكام الدينية . على أية حال : فإن فلسفة الدين ما زالت في حاجة إلى تطوير وتعديل من جانب الفلاسفة الغربيين وذلك للأسباب الآتية : أولا ، أن الأديان محل الدراسة تعتبر أديانا حية ، وهناك العديد من الحركات الفكرية والتحديات الجديدة التي تواجه تلك الأديان فضلا عن الاحتكاكات المستمرة بينها . ثانيا : ما زالت الدراسة العربية عن أديان الشرق في بداياتها الأولى ، فهناك معرفة جديدة عن هذه الأديان تجعل الكتابات عن الأديان البدائية متغيرة بتجدد هذه المعرفة وما قد تقدمه من مداخل جديدة لدراستها وفهمها . ثالثا ، أن الأديان البدائية تطلبت مديلا جديدا حيث أن الدراسات السابقة للأديان كانت منحصرة في النصوص الدينية . وفي الأديان البدائية ، حيث لا نص ، ولا كتاب مقدس يتركز الاهتمام حول ما يقوله الأفراد أو ما يفعلونه في شعائرهم . هذا التطور في دراسة الدين بلا شك يشير إلى أنه على الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدراسة العلمية للدين في المنهج وهدف البحث ، إلا أن كلاهما يعتمد على الآخر ويكمله . فالدين قد يدرس من خلال التاريخ أو الفلسفة أو المداخل الوضعية . إلا أن الاهتمام قد يكون بالاحكام الدينية والمحتوى الذي ظهرت فيه ، والخلفية التاريخية لها . كذلك ، قد يكون الاهتمام بأهمية هذه الاحكام ومحاولة الوصول إلى الحقيقة (٢٦) .

(26) Mora, José Ferrater, *op. cit.*, PP. 28—29.

ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين ومشكلة الموضوعية :

... كان من النتائج التي أسفرت عن اللقاءات العديدة بين علماء الأديان إثارة كثير من المسائل التي كانت تعد من قبيل التايوه أو المحرمات أو المشاكل التي كان لا يمكن الإجابة عليها وبدى واضحاً أن النزعة التوفيقية التي كانت تسود تلك اللقاءات من مختلف الأديان ، غير كافية لمواجهة متطلبات الشعور الديني المتبعث من جديد . والاهتمام بالبحث الفلسفي فقد واجهت الأديان مشكلة التحرر من السلطة التقليدية بما ذلك السلطة الدينية . فالمكتسبين للحرية حديثاً أطاحوا بأي شكل من أشكال السلطة . ولهذا أصبحت مشكلة علاقة السلطة بالحرية في الدين من أهم المشاكل التي تواجه دارس الأديان على المستوى النظري والاخلاقي .

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك مجالاً لتجنب التحدي الذي طرحته مشكلة التعدد في الولاء الديني ، وعلاقته بمشكلة الحقيقة بالنسبة للأفراد والجماعات والحكومات . وقد يحاول دارس الأديان أن يحتذى الموضوعية والحيادية في دراسته للدين ، وبالرغم من الانتقادات التي توجه إلى هذا الاتجاه ، إلا أن مثال الموضوعية *ideal of objectivity* يجب أن يحتذى في الدراسات المقارنة . ويؤكد فاخ Wach على أن الموضوعية النسبية أمر ضروري في تدعيم المعطيات والبيانات والمعاني التي تهتم بها⁽²⁷⁾ .

ولم يكن هناك في الشرق ، حتى وقت قريب من يهتم أو يريد أن يدرس الدين دراسة علمية *Scientifically* مثل محاولات العلماء الغربيين في هذا المجال . وعلى الرغم من انتشار الفكرة العلمية لدراسة الدين في

(27) Wach, J., *Op. Cit.*, P. 9.

جميع أرجاء العالم ، ألا أن العرب بدأ يدرك من دراسات كيركجارد Kirkegaard أن الحيادية neutrality في الدين أمراً مستحيلاً • حقيقة هناك خطورة ، كما يقول فاخ ، « تصاحب اللجوء الى المواطنين والانفعالات تلعب دوراً مشروعا في الدين » (٢٨) •

وإذا كانت وظيفة اللاهوت Theology هي بحث وتدعيم العقيدة في المجتمع الديني الذي ينتمي اليها ، فإن الدراسة المقارنة للاديان هي توجيه وتنقية هذا الاتجاه • ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك ؟ أليس من الممكن أنه على الرغم من تبجيل المرء لعقيدته ألا يكره أو يشوه العقائد الأخرى ؟ الحق أن الدراسة المقارنة للاديان • كما يرى فاخ ، هي التي تجعل من الممكن الوصول الى الصورة الكاملة لما تعنيه التجربة الدينية والاشكال المعبرة عنها ، وما يمكن أن تقدمه هذه التجربة للانسان (٢٩) •

وقد يتبادر السؤال : ما هي الطريقة المثلى لفهم الاديان الأخرى ؟ والحق أنه قبل الاجابة على هذا السؤال يجب أن نسأل : هل يمكن للباحث فهم دين مختلف عن الدين الذي يعتنقه ؟ هناك احساس بأن الاجابة قد تكون بالنفي ، ولكن هناك أيضا مؤشرات تشير الى أن الاجابة بالايجاب قد تكون ممكنة أيضا • فمما لا شك فيه أنه من الممكن معرفة الحقائق بمعنى جمعها وترتيبها وتركيبها من المعلومات المتاحة • وهذا بالنسبة للباحث الوضعي يمثل مجال الدراسة في علم الاديان • ولكن

(28) wach, J., op. cit., P. 9.

انظر ايضا :

Vogt, E., "Objectivity in Research in the Sociology of Religion," in J. Brothers (ed.) *Readings in the Sociology of Religion*. Oxford : pergamon press, 1967, PP. 115—125.

(29) Wach. J. op. cit., P. 9.

يتساءل فاخ هل هذا يكفي ؟ هل من الضروري أن تكون عضوا من المجتمع الدينى محل الدراسة ، حتى يمكنك فهم مبادئه وعاداته الدينية ؟ • ولكن ما معنى أن تكون عضوا ؟ هل يمكن أن نقول أن عالما ممتازا ينتمى الى الجماعة (أ) يكون أقل قدرة على فهم دين الجماعة (ب) عن شخص جاهل وبسيط ولكنه ينتمى الى الجماعة (ب) ؟ ويرى فاخ أن العضوية الرسمية، لا يمكن أن تكون المعيار لامكانية الفهم • أليس من الممكن أن شخصا يشارك في إقامة طقس معين في جماعة دينية ومع ذلك يكون غير واع بالمعنى فيما وراء ما يقول أو يفعل ، كل هذا يشير الى حقيقة هامة هي أن العضوية في مجتمع ما ليست شرطا لتحقيق الفهم • بل على العكس قد يكون ذلك صحيحا في حالة العضو الجاهل أو المتشكك أو الملحد •

ومن الملاحظ أن مشكلة العضوية في الأديان القبلية تعد أمرا بسيطا فهي تنتقل بالمولد رغم وجود بعض المتطلبات كإقامة الواجبات ... وما الى ذلك ، ولكن العضوية في المجتمعات الدينية الخاصة أمر معقد وبالإضافة الى ذلك نجد معايير موضوعية للعضو متمثلة في الاعتقاد في الخرافات والأساطير والروحانيات ، وقد توضع مستويات ذاتية أخرى • وفي جميع هذه الحالات من الصعوبة بمكان أن نتوصل الى الفهم الكلى ، خاصة وأن المشاركة تحدث وتتظم بطريقة آلية (٣٠) •

د (مشكلة الفهم التكاملى للدين :

يمكن التمييز بين مرحلتين لعملية الفهم الخاصة بالظواهر الدينية • أحد هذه المراحل جزئى Partial والآخر تكاملى Integral وشامل Comprehension وإذا فمن الانصاف القول بأننا لن نستطيع القيام بوصف

(30) Wach. J., *op. cit.*, PP. 9—11.

متكامل للأفكار أو الأفعال الدينية الخاصة بدين معين دون أن نهتم بالأفعال والأفكار الأخرى التي قد تظهر في هذا السياق ، أو أن نهتم بهذا السياق ككل . كذلك هناك قانون آخر للتوصل للفهم الديني هو قانون اللاعكسية *Irreversibility* والذي يقضى بأنه من الممكن للأعلى أن يفهم الأدنى وأنه يمكن للأقدم (الأصيل) أن يدرك ماذا يحدث للحدث وليس صحيحا . كل هذا يوصلنا الى مناقشة أهم الشروط الواجب توافرها حتى يمكننا تحقيق فهم تكاملي للظاهرة الدينية ويلخص فاخ هذه الشروط على النحو التالي (٣١) :

١ - أن عطية الفهم لها طبيعة فكرية ، بمعنى أنه لا يمكن التوصل الى فهم أى دين وأى ظاهرة دينية دون أن يكون هناك معلومات مكثفة عن هذا الدين أو تلك الظاهرة . والحق أن الأعمال التي تمت خلال المائة عام الماضية قد زادت من عمق ودرجة معرفتنا بالاديان الأخرى .

٢ - كذلك فإن الباحث في الأديان مطالب بمعرفة العديد من اللغات خاصة ما يتعلق منها بالشرق الأدنى وأفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، فلكي تنفذ الى روح أى دين يجب أن نقرأ مقدساته وتعاليمه باللغة الأصلية لهذا الدين .

٣ - وفي محاولة التوصل الى فهم أديان تختلف عن ما يعتقه الباحث ، هناك مطلب يتعلق بالمشاعر وهو أن الدين يهتم بالشخص ككل ، أفكاره ومشاعره وأرادته .

٤ - لا بد أن يكون هناك هدف واضح وعناء من أجل دراسة الدين .

(31) Wach, J., op. cit., PP. 11-13.

فالدافع من أجل القيام بدراسة الأديان يجب ألا يكون البحث من أجل
البحث ، أو رفض ما يخالف ما يعتقه الباحث .

هـ - هناك شيء أساسي لفهم الدين وهو الخبرة experience ، فمن
لديه خبرة واسعة بالخصائص الإنسانية سيكون بلا شك أكثر قدرة على
التوصل لفهم الآخرين بطريقة أشمل ، ذلك لأنه قادر على النفاذ إلى
عقول وأفعال ومشاعر وطرق تفكير الآخرين .

هـ (مداخل دراسة الدين :

هناك العديد من المناقشات حول المنهج المستخدم في الدراسات
الدينية ، فهناك اتجاه يصر على أن المنهج المستخدم يجب أن يكون قائما
بذاته Sui-generis كلية وليس له أية علاقة بالمنهج المستخدمة في
العلوم الأخرى . والاتجاه الآخر يرى أن المنهج الشرعي الذي يجب أن
يستخدم هو المنهج العلمي Scientific method فالاتجاه الثاني يرى أنه طالما
أن الحقيقة واحدة والكون واحد والمعرفة واحدة ، لذلك يجب أن يكون
هناك منهج واحد للمعرفة . ويتطلب هذا الاتجاه أن يكون المنهج موحدا
من ناحية ، ومناسبا لموضوع الدراسة من ناحية أخرى . وقد عبر
الكثيرون من الفلاسفة ورجال اللاهوت عن عدم كفاءة المدخل العلمي
لدراسة الدين . فقد شكك كثير من العلماء في مقدرة الطرق التجريبية
والكمية والعلمية عند تطبيقها في المجال الروحي . وطبقا لهذا الاتجاه فإنه
يترك للباحث اختيار المنهج المناسب لموضوع دراسته (٣٢) .

والحق أن هناك العديد من الطرق المناسبة لدراسة أي دين من

(32) Wach, J., *op. cit.*, PP. 14—15.

الإديان • ويعد المدخل التاريخي من أوائل هذه الطرق وأهمها في الوقت نفسه • ومن خلال هذا المدخل يحاول الباحث أن يتتبع أصل ونمو الأفكار والانظمة الدينية خلال فترات ، محددة من التطور التاريخي ، وكذلك تجديد دور القوى التي فازعت الدين خلال هذه الفترات مثل هذا النوع من الدراسة يبدأ من الفترة التاريخية الاولى في تاريخ الانسان • ولقد قام العديد من الباحثين بأبحاث كثيرة في هذا المجال على جميع حضارات العالم لدرجة أنه يمكن القول بأنه ليس هناك دين الآن لم يتعرض الباحثون لتطوره التاريخي في دراساتهم التي استخدمت المدخل التاريخي بالاضافة الى ذلك نجد أن اهتمام الباحثين لم يكن موجها للخاضر في حد ذاته ، بل لمعرفة القوى الداخلية • وأشكال وأهداف هذا التطور التاريخي •

ولا شك أن المؤرخ في بحثه عن أديان الانسان يستند أساسا الى البحث الأركيولوجي^(٣٢) archaeological (الحفريات) واللغوى • فعن طريق الدراسة الواعية للآثار والدلائل اللغوية للماضى أمكن جمع المادة اللازمة لإعادة صياغة هذا الماضى • ومنذ القرن التاسع والدراسات الخاصة بالحفريات والتفسيرات اللغوية ساهمت وتسهم في تقديم نظرية واضحة للفهم في مجال الكلاسيكيات ، ولكنها استخدمت فيما بعد لتشمل الحضارات الشرقية والبدائية • وبدون هذه الأبحاث يظل الكثير عن التاريخ الدينى للإنسان غير معروف أو مفهوم لنا • وستظل التفسيرات اللغوية والتاريخية عنصرا أساسيا لدراسة الدين عند تناولها من الناحية التاريخية •

(٣٢) انظر :

Finegan, J., *The Archccology of World Religions*, Princeton
Princeton University press, 1952.

ولعل الرغبة في معرفة الجوانب الداخلية للتجربة الدينية وأوقات حدوثها — كل هذا ساعد على ظهور مدخل آخر يهتم بديناميات ومشاعر الفرد والجماعات الدينية ، وهذا ما يطلق عليه التفسير النفسي للدين ، ومنذ بداية القرن العشرين وعلماء علم النفس الديني Psychology of Religion يحاولون التعمق في فهم وتحليل اللاشعور وميكانيزماته . وقد اشتملت كتابات Fromm, Menninger, Horney, Allport, Grensted على تطبيقات لنظريات فرويد Freud ويونج Jung عن الدين (٣٤) .

وبالإضافة الى دراسة التاريخ وعلم النفس ، فقد ظهر علم الاجتماع الديني Sociology of religion محاولاً في البداية تطبيق المناهج العامة في علم الاجتماع ، كما كانت في أعمال كومت Comte وسبنسر Spencer وخاصة التفسيرات الاقتصادية لكل من لاسال Lassalle وماركس K. Marx وبعد ذلك اعتمد على أعمال رواد علم الاجتماع الديني من أمثال Emile Durkheim , Fustel de Coulanges ، ماكس فيبر Max Weber أرنست تروليتش E. Troeltsch ، ورنر سيمبارت Werner Sombart وماكس شيلر Max Scheler وغيرهم .

(٣٤) انظر :

(A) Allport, G., *The Individual and His Religion*. New York : Macmillan, 1950.

(B) Allport, G., *Psychology, Psychiatry and Religion* Mass: Andover Newton Bulletin, Vol. XLIV (1952)

(C) Grensted, L., W., *Psychology of Religion*. New York : Oxford University Press, 1952.

(D) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. New York : Abingdom, 1945.

(E) Priyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion, *Journal of Religion*, Vol. 40 (1960).

وقد ظهر مع هذا القرن مدخل آخر لدراسة الظواهر الدينية وهو ما يعرف باسم الفينومينولوجيا *Phenomenology* . ولقد أراد مؤسسه أدموند هوسرل Edmund Husserl أن يكون هذا المدخل بديلا للتفسيرات السيكولوجية الصرفة لتفسير العمليات العقلية وقام بتطبيقه على الظواهر القانونية والقيمية والدينية والفنية . والحقيقة أن تطور فينومينولوجيا الأديان *Phenomenology of Religion* يرجع إلى ماكس شيلر Max Scheler ورودلف أوتو Rudolf Otto وجين هيرنج Jean Hering وجيردوس Geradus وفان ديرليو Van der Leeuw وتهدف فينومينولوجيا الأديان إلى التوصل لفهم القصد أو النية *Intention* فيما وراء الأفعال أو الأفكار أو الأنظمة الدينية ، دون ردها للنظريات الفلسفية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية أو السيكولوجية . ولهذا تعد فينومينولوجيا الأديان البديل للمداخل التاريخية السيكولوجية والسوسيولوجية ، فمن طريق هذا المدخل يمكن التوصل إلى جوهر *essence* الدين . وعلى الرغم من أن فينومينولوجيا الأديان^(٣٥) تضم

(٣٥) عن المنهج الفينومينولوجي في الأديان ، انظر :

(A) Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

(B) Daniélou, J., "Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion," in Eliade M., Kitagawa, J. (eds.) *op. cit.*, PP. 67—85.

(C) Neusner, J. (ed.) *Religion in Antiquity : Essay in Memory of E. R. Goodenough*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

(D) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York : The Macmillan Press, LTD, 1973.

(E) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*. Trans, J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols)

كلا من المدخلين الوصفى والمعيارى ، الا أن القواعد المنهجية المتبعة فيها يمكن ادراجها تحت المدخل الوصفى . وعلى أية حال : نخلص من كل هذا الى أنه يمكن تصنيف المداخل الخاصة بدراسة الدين الى مدخلين أساسيين : الاول ، هو المدخل المعيارى^(٣٦) ويتمثل فى دراسة العقيدة أو الدين كما ينبغي أن يكون الهدف الاساسى من وراء هذا التفسير هو الدفاع أو تبرير أو اضافة قيم وتحيزات الباحث نفسه على الظواهر محل الدراسة . ويعتبر اللاهوت وفلسفة الاديان والدراسات التاريخية من أعم فروع هذا المدخل .

والمدخل الثانى هو المدخل الوصفى . وفيه يهتم الباحث فقط بوصف وتفسير الظاهرة الدينية كما هى دون أى تدخل منه ، ودون أن يكون هناك أى هدف الا الغرض العلمى من الدراسات المقارنة . هذا وتعتبر

(٣٦) بالنسبة للمدخل المعيارى المتمثل فى دراسات فلسفة الاديان

واللاهوت .

انظر :

(A) Burt, E. A., *Types of Religions philosophy*. New York . Harper, 1951.

(B) Hick, J, *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J. : prentice - Hall, Inc. 1968.

(C) Hugel, B. F. V. *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London : Dent 1949.

(D) Mcpherson, T., *The Philosophy of Religion*. London : D. Van Nostrand company CTD, 1965.

أ (الطويل (توفيق) ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، القاهرة :

مكتبة مصر ، ١٩٥٨ .

ب (غروية (لويس) ، مقولاتى (ج) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام

والمسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحى الصالح ، فريد جبر ، بيروت : دار

العلم للملايين ، ١٩٥٧ .

الدراسات الخاصة بعلم النفس الديني والانثروبولوجيا^(٣٧) ، وكذلك

(٣٧) بالنسبة لاسهامات الانثروبولوجيا في دراسة الاديان انظر : د

(A) Benton, M. (ed.) *Anthropological Approach to the study of Religion* London : Tavistock publications Limited 1968.

(B) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Claredon Press, 1965.

(C) , *Nuer Religion*. Oxford claredon press 1956.

(D) Frith, R. "Problem and Assumption in an Anthropological study of Religion," *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 89, 1959.

(E) Geertz, C., *The Religion of Java*. Glencoe, Ill., : The Free Press, 1958.

(F) Goody, J. "Religion and Ritual. The Definition and Problem," *B. J. of S.* Vol. 12. 1961.

(G) Horton, R., "A Definition of Religion and its uses : *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 90. 1969.

(H) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*. New York : Vintage Books, 1960.

(I) Lewis, R., *Primitive Religion*. New York : Boni & Lweight, 1924.

(J) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York : Doubleday, 1940.

(K) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, Ill. : Free Press, 1945.

(L) Radin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*. New York : Viking, 1957.

(M) Spiro, M., E., "Religion and the Irrational is Symposium on New Approaches to the study of Religion (*Proceedings of the American Ethnological Society*) 1964.

الدراسات الخاصة بتاريخ الأديان ومقارنة الأديان^(٢٨) وعلم الاجتماع
الديني ممثلة لهذا المدخل من الدراسة .

(٢٨) بالنسبة لتاريخ ومقارنة الأديان انظر :

Bianchi, U., *et. al. Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden : E. J. Brill, 1972.

Eliada, M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.

Kitagawa, J. M., *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

١ . العابد (محسن) ، مدخل في تاريخ الأديان : تونس . دار الكتاب
سوسة ، ١٩٧٣ .

ب . كراز (محمد عبد الله) ، الدين ، بحوث معهد دراسة تاريخ الأديان
بيروت : دار العلم ، ١٩٧٠ .

Kitagawa, J., M., "Theology and the Science of Religion,"
Anglican Theological Review. Vol XXXIX, No. 1 (1957)

Tilich, Pon, *Systematic Theology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1951, (3. Vol.).

Townbee, A., *A Historian's Approach to Religion*. London : Oxford University press, 1957.

Webb, C., *The Historical Element in Religion*. London : Allen and Unwin, 1935.

انظر أيضا :

Bouquet, A., C., *Comparative Religion. A Outline* London : penguin Books, 1967.

شلبى (أحمد) ، مقارنة الأديان (٤ أجزاء) للقاهرة : مكتبة النهضة
للعربية ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي

(١) سوسيولوجية الظاهرة الدينية :

الدين كظاهرة اجتماعية . يدخل في علاقة تفاعلية مع الوحدات الاجتماعية الأخرى المكونة للمجتمع . هذه الحقيقة تمثل حجر الزاوية في علم الاجتماع الديني . وإذا كان هذا هو منطلق علم الاجتماع الديني ، فإن الأمر ليس كذلك في رأي كثير من الناس ، فالبعض قد ينظر إلى الدين على أنه السياق الذي يتحد فيه الإنسان مع ما هو فوق إنساني^(١) وعلى هذا ، فإن التجربة الدينية شيء خارج عن التجربة العادية . وقد يرى البعض الآخر الدين على أنه مظهر من مظاهر رد الفعل الغريزي للقوى الكونية . وما زال فريق ثالث يرى الدين على أنه مجموعة من الرسائل الظاهرة من الإله . ومن الملاحظ أن وجهات النظر هذه تقلل أو تتجاهل وربما ترفض الجوانب السوسيولوجية للدين . وسواء تكلمنا عن الدين بصفة عامة أو عن دين معين ، أو جماعة دينية خاصة ، فإن الدين كظاهرة ينظر إليه على أنه في تفاعل مع الأنظمة والقوى الاجتماعية في المجتمع^(٢) . والتأكيد على الدين كظاهرة اجتماعية يتضمن العديد من الاعتبارات :

(١) أن الدراسة السوسيولوجية للدين تبتعد عن الأحكام المعيارية ، بمعنى أن الباحث عندما يتناول الدين لا يتناوله من حيث الصدق أو

(1) Sluzzo, L., "Sociology of the Supernatural," *American Catholic Sociological Review*. PP. 204-214.

(2) Dynes, R., R., "Toward The Sociology of Religion," *Sociology and Social Research*. Vol. 38 (March - April 1954) No. 4, PP. 227 — 237.

الكذب ، النقص أو الضرر ، حقيقة قد تفيد هذه المقولات في التشخيص اللاهوتي أو الفلسفي ، ولكن هذه المقولات المعيارية ليست من اختصاص عالم الاجتماع الديني فالتأكيد هنا على أن دراسة الحقيقة ، ومنها الحقيقة الدينية ، يتطلب الحيادية والموضوعية . حقيقة أن عالم الاجتماع لا يمكن أن يتوصل الى الموضوعية والحياد الكامل ، وهناك الكثير من الدراسات الحديثة في علم الاجتماع تنتقد « أسطورة » ما يسمى بعلم الاجتماع المتحرر من القيمة . ولكن كل هذا لا يعنى عدم التأكيد على أن الموضوعية والحياد لابد وأن يكونا واضحين في البحث السوسيولوجي .

(ب) أن علم الاجتماع الديني علم امبريقي ، بمعنى أنه يتوصل الى نتائجه من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها . فمن أجل اثبات أو رفض أى نظرية ، فإن علم الاجتماع مطالب باختبار هذه النظرية من خلال الملاحظات الامبريقية المناسبة . والبيانات الدينية ، خاصة الجوانب الروحية ، والتي لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف ، تخرج من نطاق البحث السوسيولوجي .

(ج) تحتم الوضعية والامبريقية استخدام المنهج العلمى فى دراسة الدين . والدراسة العلمية للدين تتطلب البحث عن المتغيرات الدينية ، وهذا لا يمكن التوصل اليه عن طريق الوصف والملاحظة . وقد أثرت اعتراضات على هذا المدخل ، وهناك ، اتجاهات جديدة فى علم الاجتماع الدينى تبني الاتجاه الداخلى والخارجى لدراسة الظاهرة الدينية . فالمعلومات الامبريقية لا تشكل المعلومات الوحيدة الهامة عن الدين . كذلك لا يعنى وجود مقاييس امبريقية أو وصفية أنها تكشف عن جوهر الدين . حقيقة أن الدراسة الامبريقية تضع حدودا على دراستنا للدين ، ولكن هذه الحدود أقل بكثير من الحدود التي تضعها اذا تبيننا الاعتقاد القائل بأن الدين يهتم بالمسائل الروحية ، وهذا بلا شك يشكل عائقا أمام

الدراسة الاميريكية للدين وعلى كل حال ، فأى من الاتجاهين يفيد في فهم
كلية الظاهرة الدينية⁽³⁾ .

ولعل الحافز للاهتمام السوسيولوجي بالدين راجع الى تقارير
الانثروبولوجيين في بداية ومنتصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا
دراسة المجتمعات البدائية في أفريقيا وآسيا . وقد توصل هؤلاء العلماء
الاجتماعيين الى ملاحظتين أساسيتين هما : أولاً ، وجود شكل من أشكال
الدين في كل مكان ، ثانياً ، التنوع المذهل في أشكال السلوك الدينى .
بمعنى آخر ، لوحظ الدين على أنه منتشر ومتنوع في كل مكان . ولا تدرك
هذه العمومية والتنوع للظواهر الدينية في المجتمعات البدائية المعزولة .
ومع قدوم الاستعمار الاوربى وما ترتب عليه من زيادة في التجارة
والاحتكاك المستمر بمجتمعات أفريقيا وآسيا ، ترايدت البحوث
الاثنوجرافية التي قام بها العلماء الاجتماعيين . وقد أدت هذه البحوث
بدورها الى تفهم وتحليل التنوع الواسع في الدين .

وقد أخذ رد فعل المجتمع الغربى نحو هذا التنوع الدينى عدة
اتجاهات :

١ - ذهب كثيرون ممن ينتمون الى الكنيسة المسيحية الى أن هذه
الانساق الدينية الاخرى خاطئة وزائفة . والمسيحية هى الدين الوحيد
الصحيح ، وهى دين الله . ولهذا فقد طالبوا بمحاولة تصحيح ما يعتقدونه
الآخرون وتحويلهم الى المسيحية ، ومحاولة منع انتشار هذه الاديان
الزائفة . ولهذا نجد جهود المبشرين قد اتسعت مع بداية القرن الثامن
عشر وزادت كثافتها في القرن التاسع عشر . وهذه المحاولات والجهود

(3) Johnstone, R.L., *Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. N. J. : Prentice Hall, Inc., 1975, PP. 3 — 6.

لم تخرج عن كونها تكرر لاهداف الحملات الصليبية التي أمتدت حتى نهاية القرن السادس عشر^(٤) .

٢ — وكان هناك رد فعل آخر تجاه هذه الاديان الجديدة مؤداه أن الاديان جميعا يجب أن تفهم على أنها محاولة مخصصة للنضال لحل مشاكل الانسانية المعقدة ، ولهذا فان كل دين يعتبر مفيدا ، مثله مثل الاديان الاخرى ، طالما أن من يعتنقونه راضون . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من هذا التنوع فان جوهر الاديان كله واحد .

٣ — ويمضى رد الفعل الثالث في اتجاه معارض للاتجاه السابق ، فيرى أصحابه أن الادعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تتصف بالعمومية والتناقض ولذا فهي جميعها خاطئة ويجب الاستغناء عنها ان أمكن . ويؤكد هذا الاتجاه أنه بتقدم العلم واختفاء الخرافات ، سوف يترايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا عصر ما قبل العلم^(٥) .

٤ — والاتجاه الرابع نحو هذا التنوع والانتشار الديني ، هو أنه على الرغم من وجود جوانب قيمة في كل هذه الاديان المتنوعة ، الا أن أيا منها لا يتصف بالكمال ، ولهذا فنحن مطالبون بانتقاء عناصر من كل منها للمجتمع والعصر الذي نعيش فيه .

والحق أن لكل من وجهات النظر السابقة بعض المدافعين المعاصرين ، الا أنه يمكن القول أنه لا يوجد واحد منها يناسب العالم الاجتماعي . وذلك لأنها جميعا تتطوى على أحكام قيمة بشكل أو بآخر . ولعل اهتمام السوسيولوجي بالدين لم يتخذ الشكل الجدي — باستثناء اسهامات

(4) Johnstone, R., L., *op. cit.*, p. 10.

(5) Johnstone, R., L., *op. cit.*, P. 10.

دور كيم ، زيميل ، وفييبر — حتى وقت حديث • ويفسر دافيد مويرج
David Moberg هذا بالاسباب الآتية :

أ (بعض علماء الاجتماع تأثروا بالجمعيات التاريخية والدينية
والفلسفية والميثافيزيقية، واعتقدوا أن الدين لا يمكن أن يدرس امبريقيا •

ب (تأثر بعض علماء الاجتماع بالعديد من الجماعات الدينية في
معارضة البحث السوسيولوجي للدين •

ج (خشي فريق ثالث من علماء الاجتماع والذين كانوا يعملون في
الجامعات الحكومية من فقدان وظائفهم لو أنهم تخطوا الحد الفاصل بين
الكنيسة والدولة •

د (اعتقد آخرون أن الدين يمضي في طريقه الى الانقراض ولهذا
يفضلون ألا يضيعوا وقتهم في دراسته •

هـ (يذهب البعض ممن يرفضون الدين من واقع تجربتهم الشخصية
الى رفض أى اتصال به حتى ولو كان هذا الاتصال نوعا من البحث
العلمي^(٦) •

والواقع أن أعمال أميل دور كيم وجورج زيميل^(٧) وماكس فيبر لم
تحظ بتطور نظري أو بحثي الا بعد الحرب العالمية الثانية عندما زاد
الولاء والنشاط الديني خاصة في الولايات المتحدة الامريكية • فبدأ علماء

(6) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*
Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall 1962. P. 13.

(7) Simmel, G., "A Contribution to the Sociology of Religion," *A.J.S.* Vol. Lx part 11 (May 1955) No. 6., PP. 1—18.
....., *Sociology of Religion*. Trans, by C. Rosenthal. New
York : Philosophical Library, 1959.

الاجتماع ينظرون الى الدين كظاهرة اجتماعية يجب أن تدرس وتفسر .
ومنذ عام ١٩٤٠ بدأت بحوث ودراسات جديدة واستمرت حتى الآن
معرفة شكل وظائف الدين على المستوى الفردي والمجتمعي ، وأصبحت
النظرة الى الدين ليست على أساس صدقه أو زيفه ولكن على أساس أنه
ظاهرة اجتماعية^(٨) .

(ك ب) علم الاجتماع – الدين – علم الاجتماع الدينى :

يعرف علم الاجتماع بأنه دراسة تفاعل الجماعات الانسانية وتأثيرها
على أنظمة المجتمع عامة والسلوك الفردي خاصة . وهكذا فإن علم
الاجتماع له هدفين رئيسين ، الاول : فهم ديناميات حياة الجماعة ، ما هي
الجماعات الاجتماعية . ما هي وظائفها . وكيف تتغير وكيف يختلف كل منها
عن الآخر . والثاني : فهم تأثير الجماعات على السلوك الفردي والجماعي
وهناك افتراض أساسى لعلم الاجتماع فى هذا الاعتبار مؤداه أن النشاط
الانسانى يتأثر بالجماعة ، وفى خلال حياة الفرد ، تخضع مكوناته وغرائزه
البيولوجية لتعديلات وتأثيرات وذلك من خلال عمليات التنشئة . هذه
العملية تبدأ فى الأسرة وتنتقل الى العديد من الجمعيات والمؤسسات التى
يشارك فيها أو يحتك بها الفرد مثل المدرسة ، وجماعات العمل ، والنوادر
ووسائل الاتصال . . . الخ .

وفى كلا الاهتمامين بديناميات الجماعة وتأثيرها ، نجد أن الدين يعد
محورا للدراسة والتحليل السوسىولوجى ، فالاديان تنظم اتباعها فى
جماعات تعرف بأسماء مثل الفرق والطوائف والحركات والخلايا . وهكذا .

(8) Johnstone, R., L., *Op. Cit.*, P. 11.

انظر أيضا :

الخشاب (أحمد) ، الاجتماع الدينى : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية
لقاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

وعالم الاجتماع يهتم بدراسة بناء ووظائف هذه الجماعات لمعرفة كيف تخضع هذه الجماعات الدينية للقوانين الاجتماعية المنظمة لحياة الجماعة عامة . كذلك يهتم عالم الاجتماع بتتبع تأثير هذه الجماعات الدينية ليس فقط على أعضائها ، بل أيضا على الأعضاء الآخرين في المجتمع والجماعات الأخرى . وهذا يعنى أن الجماعات الدينية لها تأثيرات واضحة على سلوك الناس . مثلها في ذلك مثل الجماعات الاجتماعية الأخرى . والاهتمام ليس بالاعتراف بوجود هذا التأثير ، ولكن بمعرفة درجته وطرقه وكيفية قياسه⁽⁹⁾ .

وهناك عدة افتراضات سوسيولوجية تدور حول طبيعة الإنسان أولها: أن الإنسان كائن بيولوجي ، مخلوق له دوافع فسيولوجية وله حاجات وامكانيات وحدود . التأثيرات الاجتماعية للجماعة موجهة ومحدودة بالعوامل البيولوجية . والدين بطبيعة الحال ، أحد العوامل الرئيسية التي تحاول تعديل أو تهذيب الطبيعة البيولوجية للإنسان . فالجماعات الدينية المختلفة ، على سبيل المثال ، لها مداخل ووجهات نظر نحو الدافع الجنسي عند الإنسان . وطالما أن الناس تمثل لهذه التعليمات سواء المسموحات أو المحرمات ، فانهم سوف يختلفون في شخصياتهم وقيمهم واتجاهاتهم . باختصار فان علم الاجتماع ، رغم رفضه للحتمية البيولوجية ، إلا أنه يعترف بأن الإنسان لديه امكانيات وحدود وهي محكومة بيولوجيا الى درجة كبيرة .

كذلك هناك افتراض سوسيولوجي آخر حول طبيعة الإنسان ، هو قدرته المتميزة على استعمال الرموز وابتكارها . ونعني بهذا أن الإنسان لديه قدرة على اضافة معانى معينة على الأشياء والاصوات والكلمات

(9) Johastone, R., L., *op. cit.*, P. 7.

والانفعال • وهذه المعانى ليست قائمة فى الاشياء ولكنها من خلق الانسان نفسه ، وبخلق الاجماع حول تلك المعانى تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة • وباستخدام اللغة وهى عملية رمزية ، استطاع الانسان أن يتعامل مع المفاهيم المجردة والمشاعر الانسانية مثل الحب والعدل والمساواة... الخ • والحق أن هذه القدرة على التعبير عن المعانى رمزيا هى أحد العوامل الدينية التى ساعدت على ظهور مختلف الجماعات والثقافات والايديولوجيات خلال التاريخ الانسانى • وليس هناك نشاطا انسانيا لا يحتوى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، أفعالا رمزية ، سواء فى السلوك التعليمى أو الانتخابى أو الدينى • والدين فى حقيقته يحتوى على العديد من الرموز ، وهناك كثير من الأنشطة التى لا يمكن أن تفسر الا رمزيا • فالاله والجنة والنار والخالص والشیطان والملائكة • • كلها معانى ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدى من يؤمن بها • ويمكن القول كذلك ، أن الحقائق الدينية التى أخذت شكل رسالات سماوية أو وحى عن طريق رسل معينون ، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الانسانية ، واللغة كما قلنا ، ما هى الا رموز (١٠) •

ومن الافتراضات السوسيولوجية حول طبيعة الانسان ، أن الانسان يصبح انسانا عندما يعيش فى جماعة أو جماعات ، ف شخصية الرجل تختلف عن شخصيته فى مرحلة طفولته وهذا راجع الى التأثيرات الناجمة عن عمليات التنشئة والدين أحد هذه العمليات المتصلة بالتنشئة والتى تؤثر على كل فرد سواء ولد فى أسرة متدينة أو نال قسطا من التعليم الدينى • فالدين يؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى كل أنظمة المجتمع ، حتى الأنظمة العلمانية فيه •

(10) Johnstone, R., L., *op. cit.*, PP. 6—7.

ويعتقد علماء الاجتماع أن كل فعل انساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني - مثله مثل أى سلوك اجتماعي آخر ، يحاول حل مشكلة ما . فالصلاة والذهاب الى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية وكل الأنشطة الدينية الاخرى تساهم بطريقة معينة نحو حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة . فالناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم (١١) .

ويؤكد علماء الاجتماع على أن الظواهر الاجتماعية ، داخل جماعة معينة أو داخل مجتمع ، تعتبر متداخلة ، أى أن الظواهر الاجتماعية تتفاعل بصفة مستمرة مع بعضها البعض ويتفاعل الدين ، بطريقة دينامية ، مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية ، ومن ناحية أخرى ، يتأثر الدين بهذه العمليات والظواهر الاجتماعية فالدين يؤثر ويتأثر ، فهو متغير مستقل وتابع في نفس الوقت . والحق أن هذا التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الاجتماعية هو أحد الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الديني .

ولا شك أن أهمية الدين في فهم الاسهامات النظرية لعلماء الاجتماع الاوائل شيء معترف به في التراث السوسيولوجي ولقد كان الدين في المرحلة المبكرة من تطور علم الاجتماع يمثل، ان لم يكن الموضوع الرئيسي، أحد الموضوعات الأساسية التي اهتم بها علماء الاجتماع . وتطور فرع جديد من فروع علم الاجتماع (١٢) وهو علم الاجتماع الديني ليؤكد على

(11) Johnstone, R., L., *op. cit*, PP. 8—9.

(12) *Ibid.*, PP. 8—9.

حقيقة أن دراسة الاعتقادات والانشطة الدينية لا يمكن أن تتفصل عن انسياق النظرى حيث يمكن اعطاء تلك الظواهر تفسيراً موسيولوجياً .
وفي السنوات الأخيرة ، خاصة في الستينيات من هذا القرن نجد العديد من الدراسات الموسيولوجية التى ألقت الكثير من الضوء على الظواهر الدينية .

والمطلع على المسائل التى تبحث من جانب الدراسات الحديثة فى علم الاجتماع الدينى يجد أنها تشير الى حقيقة أن علم الاجتماع الدينى ليس تخصصاً مقصوراً على فئة معينة ، تعمل على هامش الاهتمامات العلمية . فالدراسة التى يقوم بها علم الاجتماع الدينى تعنى العمل مع معظم مجالات الاهتمامات الحديثة لتحليل المجتمع والثقافة^(١٢) . فبدون الاعتبار الواعية للجماعات والسلوك الدينى فإن الباحث يترك ثغرات خطيرة وقصور فى دراسته عن بعض الاهتمامات الدينية مثل التمايز الاجتماعى والتغير الاجتماعى والعلاقات بين الجماعات المتداخلة وعلم الاجتماع السياسى . والبيروقراطية ، والدراسة الخاصة بالمجتمع المحلى ، والاتفاق والاختلاف الجمعى ، وعلم اجتماع الصراع ، والعمليات التتموية فى المجتمعات الحديثة . وسوف نحاول أن نميز بين الطرق التى يمكننا أن نبين بها شمول علم الاجتماع الدينى للعديد من فروع علم الاجتماع المعاصر .

والدين عند معظم الناس عقيدة Faith ، قد تتواتر أو تهمل ،

(١٢) يقول على سامى النشار فى مكانة الاجتماع الدينى فى علم الاجتماع : (لا يمكن أن نقول أن علم الاجتماع الدينى يحتوى علم الاجتماع كله احتواء تاماً . ولكنه مع ذلك يكون أهم أجزائه ، لأنه مصدر للحياة الاجتماعية كلها) .

انظر : النشار (على سامى) نشأة الدين . . . ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

ولكن الدين عند قليل من الناس ظاهرة يمكن أن تدرس تاريخيا أو فلسفيا أو نفسيا أو اجتماعيا وعندما تطورت الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر، أخذ الدين في الاعتبار على أنه أحد الجوانب الهامة في المجتمع والثقافة . والحق أن نظرة سريعة للمجتمعات الانسانية تكشف عن عالمية الدين كظاهرة ، رغم التنوع الواسع في أشكال التعبير عنها . وتظهر عالمية الدين بوضوح عندما يكون هناك احتكاك ثقافي مكثف ، وعندما يخلق التنقل والتغير الاجتماعي أوضاعا للتنوع الديني داخل المجتمعات . وتصبح الاستجابة لهذا أمرا ضروريا . ويميز ينجير Yinger بين عدة أنواع من أهم الاستجابات الشائعة الخاصة بالاحتكاك التداخلي بين الأديان⁽¹⁴⁾ . وقد تأخذ الاستجابات الأشكال الآتية :

- ١ - أن أديان الآخرين خاطئة ، ويجب أن أعارضهم ، وأحاول أن أجعلهم يعتنقون ديني .
- ٢ - بالرغم من اختلاف الأديان ، إلا أنها جميعا يمكن أن تفهم على أنها جهود للنضال ضد المشاكل الانسانية المعقدة . فالأديان تتساوى جميعا في أنها نافعة .
- ٣ - طالما أن الادعاءات المختلفة لصدق الأديان المطلق متعارضة مع نفسها ، فالأديان جميعا خاطئة ومن ثم فهي كاذبة .
- ٤ - الأديان مثل الكثير من الأشياء ، فهي تتغير وتتطور . ولكن بالنسبة للقيم والتأثيرات التي تحدثها فإنها تختلف فيما بينها . ولهذا فالحاجة ما زالت قائمة للتمييز بين الاختيارات العاطفية وغير الرسمية بين الأديان .

(14) Yinger, J., M., *op. cit.*, PP. 11—13.

والحق أن عالم الاجتماع . اتفاقا مع دوره المهني ، لا يتبنى أيا من هذه الافتراضات السابقة : رغم كونه متفق شخصيا مع أحدهما . فقد يهتم عالم الاجتماع بعالمية وتنوع الدين ، وهذا يجعله يثير نوعا آخر من الأسئلة مثل : ما هي الوظائف التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد ؟ أي إلى أي درجة يعمل الدين للحفاظ على استمرارية الأفراد والمجتمع في تفاعل مستمر ؟ . كذلك قد يتساءل عالم الاجتماع عن إمكانية الاختلال الوظيفي للدين ؟ وكيف يمكن الأخذ في الاعتبار التنوع العريض بالنسبة للاعتقاد الديني والممارسات الدينية بين الجماعات داخل المجتمعات ، كذلك كيف تكون علاقة الدين بالاعتقادات العلمانية والجماعات المتصلة بها ، وانعكاس ذلك على أنشطة مثل الاقتصاد والسياسة والطبقة والأسرة .

(٢٣ ج) الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيوإلوجية للدين :

تعتبر دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتمام علماء الاجتماع منذ وقت مبكر ، وقد جعل كثيرون من علماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين من التحليل السوسيوإلوجي للدين محورا لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية ، وكان هذا الاتجاه سائدا في أعمال العلماء في الفترة المسماة بالفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع والتي امتدت من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ ، وفيها أنجز دور كيم وفيير دراستهما الشاملة عن الدين . ويرجع رولاند روبرتسون^(١٥) أسباب الاهتمام بدراسة الدين للأسباب التالية :

(15) Robertson, S., *The Sociological Interpretation of Religion*- New York : Schcken, 1972 PP. 7—12.

١ — هناك نظرة اجتماعية فلسفية للدين على أنه المنبع الاساسى لكل العمليات فى المجتمع الانسانى ، هذه النظرة كان لها أساس فى النسق الثقافى فى المجتمعات الاوربية فى ذلك الوقت . ولهذا نجد فيير يستخدم دراسته للدين كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب . ومن ناحية أخرى نجد دور كيم يعطى اهتماما لدور الدين كعامل أساسى فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى ، وفى نفس الوقت نجد دور كيم يؤكد أن الدين نفسه ما هو الا تعبيرا عن اعتماد واستسلام الانسان للحياة الاجتماعية المحيطة به . والحق أن الدراسات السوسيولوجية للظواهر الدينية يمكن ارجاعها الى واحد من شذين المدخلين المختلفين لفيير ودور كيم .

٢ — لقد نمت كتابات علماء الاجتماع الكلاسيكين فى الفترة التى كان فيها الدين ما زال موضوعا ذا أهمية فى المجتمعات التى كانوا أعضاء فيها أو فى تلك المجتمعات المتشابهة ثقافيا واجتماعيا مع مجتمعهم .

٣ — وساعد التصنيع والتحضر فى العالم الغربى على الاهتمام بدراسة الدين ، فقد غير التصنيع وما لحقه من ظهور المدن الحضرية الكثير من شكل ووظائف الحياة الاجتماعية مثل الاقتصاد والسياسة والاسرة فأصبحت هذه الانظمة مختلفة نسبيا عن بعضها البعض . كذلك أصبحت العلاقة بين تلك النظم مشوهة ، بمعنى آخر أصبحت العلاقة بين الدين وتلك النظم موضع تساؤل .

٤ — شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر اهتماما متزايدا للحصول على معلومات عن خصائص المجتمعات غير لاوربية ، المسماة بالمجتمعات البدائية . وقد انعكس وظهر هذا فى كتابات الانثروبولوجيين

الاولائل ، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والاجتماعية الخاصة بالاديان البدائية والبوذية والهندوسية والاسلام .

هـ — كل هذا بطبيعة الحال ارتبط بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية والداخلية بالمجتمعات الاوربية في تلك الفترة . ولا يعنى ظهور هذه الاتجاهات أنها من صنع القرن التاسع عشر واولائل القرن العشرين . والحقيقة أنه يمكن رد هذه الاتجاهات الى فجر التاريخ ولكن التركيز هنا على ظهور الفلسفة العقلانية وظهور الثورة الفرنسية وحركة الاصلاح النبروتستانتى والاصلاح المضاد من الكاثوليكية . كل هذا ، بلا شك ، جعل من الدين محورا للتفكير والتساؤل عن دوره فى المجتمع الحديث .

٦ — تميزت المجتمعات الغربية منذ نهاية فترة العصور الوسطى باختلافات اجتماعية واسعة النطاق ، فالانشطة الاقتصادية انفصلت نسبيا عن السياسة ، والسياسة عن الدين ، والاقتصاد والتعليم عن الاسرة ، ... وهكذا . ولعل أهم ما يميز الفترة الكلاسيكية فى علم الاجتماع هو انفصال التعليم عن الدين ، كذلك ظهور طبقات متميزة منفصلة تماما عن السلطة الدينية ، ولا شك أن هذا أدى الى ظهور أنماط جديدة لعلاقات السلطة والقوة والمكانة . وقد ساعدت هذه العمليات المستمرة على التمايز الاجتماعى بظهور مشاكل جديدة متعلقة بالحفاظ على النظام فى العلاقات الاجتماعية وفى تكامل الانشطة المنفصلة فى الجماعات الاجتماعية . ولعل بسبب هذه التراكمات والتطورات أصبحت الافتراضات الثقافية والتقليدية عن أهمية الدين غير مناسبة . وبالنسبة للصفوات الاجتماعية المتعددة فالاعتقاد السائد هو أن ما يحتاج اليه المجتمع الغربى ليس تغيرا فى الجوهر ولكن بعض التعديلات فى المبادئ الدينية واعادة تنظيم النظم الدينية ، وهكذا ظل الارتباط بدعوى التدين

قائما حتى بين الذين ابتعدوا عن التوجيهات الدينية • فقد نظر الى الدين على أنه « وسيلة » لحل الكثير من المشاكل السياسية والاضطرابات في المجال الصناعي • كل هذا أعطى اهتماما بالغاً بين أعضاء الصفوات الاجتماعية المتنوعة ، خاصة السياسية والتعليمية ، بتحليل الدين والتدين ومطالبة العلماء الاجتماعيين باعطاء تفسيرات عن وضع الدين في المجتمع الحديث •

٧ — وقد ظهر في فرنسا اتجاه سوسيوجرافيا Sociographic تحت تأثير جابريل لابراس Gabriel le Bras الذي حاول أن يقيم خريطة يحدد فيها الارتباط الديني على أساس الاقليم الجغرافي^(١٦) • وقد تطور هذا الاتجاه باستخدام المنهج المنظمة لجمع البيانات • وحاول ايجاد علاقات محدودة بين التدين ومتغيرات أخرى مثل الاختلافات الحضرية الريفية ، والمكانة المهنية • وهكذا • وحاول هذا الاتجاه أن ينشغل بمسائل أكثر تعقيدا والوصول الى تفسيرات تحليلية ، ولكن هذا أعاق اهتمامه بالنواحي العملية من ناحية وعلاقته باللاهوت الكهنوتي من ناحية أخرى •

٨ — وظهر في أمريكا اتجاه مماثل خلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن حاول البحث في أنماط التدين في المجتمع الصناعي والتحدى الذي تواجهه الكنائس في الحياة الحضرية • والحق أن علم الاجتماع في الولايات المتحدة قد نبع من القلب الديني البروتستانتي • بمعنى آخر ،

(١٦) انظر :

Derroche, H., "Areas and Methods of a sociology of Religion, The Work of G. Le Bras," *Journal of Religion*. Vol.XXXV (1955) PP. 34 - 47.

أن علم الاجتماع الأمريكي في بداية هذا القرن كان مهتما بمشاكل
الرفاهية الاجتماعية من خلال المنظور البروتستانتي للإنجيل الاجتماعي .
وقد تطور هذا الاتجاه في الثلاثينيات تحت تأثير التخصص المتزايد في
العلم من ناحية ؛ وتحت تأثير علماء الاجتماع المهاجرين من أوروبا والذين
حملوا معهم اهتماما بمشاكل فكرية أكثر اتساعا ومتعلقة بالتفسير
والتحليل من ناحية أخرى . ولكن بسبب الطبيعة المبكرة المتميزة لعلم
الاجتماع الأمريكي وبسبب الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع
الأمريكي نفسه . ظلت دراسة الدين هامة أن لم تكن القوام الحيوي
لعلم الاجتماع . والحق أن الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع
الأمريكي في هذا الصدد تشمل وجود المزيج من الموجهات الدينية ؛
والطريقة التي تخطط بها هذه الموجهات الدينية لتشكيل نمط يمثل أحد
العوامل التي تساعد المجتمع الأمريكي على القيام بوظائفه .

٩ - والحق أن التطور السريع لعلم الاجتماع يرجع في المحل الأول
لعلماء الاجتماع في أمريكا ، وهذا يعنى أن الكثير من اتجاهات علم
الاجتماع الدينى قد بدأت ودعمت من أولئك العلماء . وقد تميز علم
الاجتماع الأمريكي في الحقيقتين الماضيتين بدراسات ذات طبيعة لا هوتية
لعلماء الاجتماع الكاثوليك . فلقد حاول هؤلاء العلماء أن يقيموا علم
اجتماع ذو نزعة دينية مثل تلك المحاولات التي نمت في فرنسا . والواقع
أن الفروق بين علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية
غير واضحة في الدراسات السوسولوجية للدين في أمريكا . فالتطور
الحديث يشير الى أن دراسة الدين جذبت العديد من علماء الاجتماع
المختصين والذين قدموا دراساتهم وخدماتهم للهيئات الدينية ، كما نجد
العديد من المفكرين يستخدمون النماذج السوسولوجية في التحليل .
ولهذا نجد أن علماء الاجتماع الكاثوليكين في أمريكا كنتيجة للتخصص

الدقيق في علم الاجتماع والطبيعة التعددية لنسق الاعتقاد كانوا أكثر ميلا لمعالجة المشاكل السوسولوجية ذات الطبيعة العامة . وعلى أية حال فإن العشرين سنة الماضية قد شهدت انفتاحا على العديد من جوانب الدين والتدين . وبطبيعة الحال لا زالت هناك مشاكل كثيرة لم تحل بعد والتي تتعلق بقيمة الافتراضات الخاصة بالبحث في الدين من جوانبه الاجتماعية^(١٧) .

(١٧) يرى أودي O'dea أن علم الاجتماع الديني لم يحقق نجاحا إلا في الأبحاث ذات الطابع الكمي ، وترك العديد من الموضوعات التي كان لابد أن يتناولها . ويقترح أودي تبني مدخلا ذو طبيعة متعددة في دراسة علم الاجتماع الديني .

انظر :

O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered," *Sociology and Social Research*. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3. PP. 145—152.

٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني :

١ () اهتمام عالم الاجتماع بالدين :

لعله بسبب تنوع وثراء مادة البحث في مجال الدين فانه من الصعوبة
بمكان أن يقوم الباحث ببحث سوسيولوجي متميز عن الدين . فالاهتمام
بالدين لدى كثير من الباحثين، هو اهتمام بالنواحي الفردية أو الشخصية
وقد مال البعض الآخر من الباحثين الى التركيز على الجوانب الفكرية
والانتقالية للأخلاق والاعتقاد . وعلى حد ما ذهب اليه ونيم جيمس
W. James فأنهم مهتمون بالمشاعر والأفعال وخبراتهم في علاقتهم
بالمقدس^(١) . الا أن جيمس ومن تبعه أغفل في تعريفه للدين الجوانب
العامة والمجتمعية والنظامية ، والتي بلا شك هي الاهتمام الاول لعالم
الاجتماع^(٢) .

وللحق أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ليس مثل اهتمام الفيلسوف،
واللاهوتي (المتكلم) أو عالم النفس الفردي . فاهتمام عالم الاجتماع
بالدين يتركز على الوظيفة العامة للدين في المجتمعات الانسانية . فهو
يهتم بالدين على أنه جانب من جوانب سلوكه وأنشطة الجماعة ، والدور
الذي لعبه الدين ، وما زال يلعبه في تعزيز أو إعاقة استمرار الجماعات
الانسانية . على أية حال ، فكلما كان السلوك الديني محل الدراسة ، أقل

(1) James, W., *The Varieties of Religious Experience*.
New York : Modern Library, 1937. PP. 31—34.

(2) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*.
Ney York : Randome House, 1971. P. 3.

فردية وأكثر عمومية ، وكلما قلت ندرته وكثر تكراره ، كلما كان ذلك السلوك مفيدا لمجال البحث في علم الاجتماع الدينى .

بالإضافة الى ذلك ، فعالم الاجتماع مطالب بالالتزام بالموضوعية objectivity في دراسته للدين . والحق أن هذا يمثل مشكلة للباحث في هذا الميدان ، لدرجة أن بعض الباحثين يؤكدون أنه من الصعب تجنب هذه المشكلة « ويؤكد الكثير من الباحثين ، سواء في علم الاجتماع أو في الأديان ، أن الدراسة العلمية للدين ، إذا أفترضنا إمكانية التوصل لذلك ، أمر غير مرغوب فيه . فالدين لدى كثير من الناس هو احساس قلبى ، أو ارتبط بمشاعرهم ، وأرتبطت مشاعرهم بطقوسه التى أصبحت مقدمة من خلال مشاركتهم فيها . ولهذا فمن الصعب عليهم أن يتصوروا القيام بدراسة موضوعية للأديان التى يعتقدونها .

فعلى الرغم من إمكانية القيام بمثل هذا النوع من الدراسة الموضوعية على أية حال ، إلا أن المشكلة الحقيقية تكمن فى مدى وجود الرغبة لدى الباحث ، وقد يرجع ذلك الى أن الدين قائم على الاعتقاد أو الايمان ولذلك يخشى أن الدراسة الموضوعية للدين ربما قد تضعف الايمان وتحلل وتقلص الولاء الدينى religions allegiance . والباحث فى الدين مطالب بتقصى الحقيقة ، لذلك يجب أن يتحكم فى مشاعره ويجنبها عن موضوع بحثه . وعلى الرغم من كل ذلك فمن المستحيل بمكان اثبات أن تحليل الدين بواسطة العلم يعتبر مفيدا بوجه عام ، ولكن يمكن القول بأنه على المدى البعيد ، سوف تحقق نتائج استخدام للدراسة العلمية للدين كثيرا من الفوائد فاستمرار الجهل والتحيز قد يكون له على المدى البعيد أضرار بالغة بالانسانية .

ومن ناحية أخرى فقد كان الاعتقاد الذى ساد لفترة طويلة هو « أن

أى شىء هام عن الدين يمكن أن يعرف بالدراسة الموضوعية « ولكن الدراسات الحديثة عدلت عن هذا الاعتقاد • فيذهب ينجر J.M. Yinger على سبيل المثال ، الى أنه بالنسبة للعالم الاجتماعى • لم يعد هناك تأكيد على أن كل شىء هام عن الدين يمكن أن يكون فى متناول الملاحظ الموضوعى »^(٣) • ويرى ينجر أن الدراسة العلمية للدين سوف تكسب الكثير بتبنى هذا المفهوم المتواضع • ولا يعنى هذا أن الباحث قد يحجم عن فحص كامل لبحثه • ويؤكد ينجر على أن الباحث قد يكسب الكثير فى نظره الى الدين من الداخل inside أكثر من نظره من الخارج outside وبالرغم من أن ينجر لم يبين لنا كيف يمكن أن يتم ذلك : الا أنه على أى حال ، أكد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرء الذى يقوم ببعض أشكال الممارسات الدينية يمكن أن يقول شيئاً له قيمة أو معنى عن الدين لمجرد قيامه بتلك الممارسات • وهنا يفرق ينجر بين المدخل السوسولوجى والمنهج اللاهوتى ، فالباحث ، حتى ذلك الذى لا ينتمى الى أى دين ، قد يستطيع أن يقوم بدراسة علمية عن أديان أخرى مخالفة لما يعتقد • ان كان له اعتقاد • فالباحث مطالب بعدم التعصب لآى ملاحظة ، فكل مدخل قد يمدده بمعلومات قيمة تساعد على تطوير نظريته عن الدين^(٤) • وباختصار ، هناك اتجاه سائد بين علماء الاجتماع يؤكد على أن ، من المغالاة الاعتقاد فى أن الافتراضات السوسولوجية للدين مهما كانت درجة موضوعيتها قد احتوت المعنى الكلى للدين • ومن حسن الحظ أن علماء الاجتماع اليوم أكثر تواضعاً فى ادعاءاتهم وهذا الاعتدال يساعد على الدراسة الاجتماعية – العلمية للدين •

(3) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*
London : The Macmillan company, 1970. P. 2.

(4) Yinger, J., M., op. cit.,

كل هذا يؤدي الى حقيقة ثابتة هي أن هناك أشياء غير مرئية "Things Unseen" في الدين لها أهميتها في الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية عليها . وهذا لا يسنىء بحال الى طبيعة الحقائق والاساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية ، ولكن يبين فقط ان حقائق العلم الطبيعي ليست وحدها الحقائق التي يعيش بها الانسان . حتى العلم نفسه يمكن النظر اليه ، ليس على أنه مجموعة طرق أو اجراءات معينة أو وسيلة لتحقيق بعض الغايات ، ولكنه في الحقيقة « ايمان » — ايمان بالقوة المطلقة للعقل الانساني على الفهم والتحكم في الكون⁽⁵⁾ .

والباحث في علم الاجتماع الديني عليه أن يحدد الجوانب التي يهتم بها في دراسته للظاهرة الدينية أو النظام الديني . ولا يفهم من هذا أن على عالم الاجتماع أن يضيق من مدخله ولا يهتم بمساهمات العلوم الاخرى مثل علم النفس ، والانثروبولوجيا واللاهوت . وعلى الرغم من أن اهتمام عالم الاجتماع ، يختلف عن اهتمام عالم النفس فيما يتعلق بالظاهرة الدينية الا أن تفهم عالم الاجتماع للدين كظاهرة عامة ، الدافعية الدينية خاصة قد يتأثر بلا شك بمساهمات علماء النفس من أمثال ولييم جيمس W. James ، جوردون البورت Gordon W. Allbort وسيجموند فرويد S. Freud . كذلك فان أعمال بعض علماء الانثروبولوجيا من أمثال مالمينوفسكي B. Malinowski وراي كليف — براون A. R. Radcliff-Brown قد ساعدت علماء الاجتماع في فهم الكثير من الظواهر الدينية خاصة في المجتمعات البدائية . حتى اللاهوت — بغض النظر عما كان يعتبر علما أم لا — قد يساعد عالم الاجتماع في

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 5.

مهمته • حقيقة أن عالم الاجتماع ليس مطالباً باعطاء أى حكم معيارى على الحقيقة أو الظاهرة محل الدراسة ، أو على صدق أو كذب أى نسق دينى معين ، إلا أنه مطالب ، على أية حال ، بمعرفة تأثير أنساق الاعتقاد على السلوك الاجتماعى • فدراسة الانساق الاعتقادية أو اللاهوتية تمد عالم الاجتماع ببيانات هامة لا يمكن تجنبها • ولا شك أن رجال اللاهوت من أمثال بول تليك Paul Tillich ورهينولد Rhoinhold ونيبور Niebur ومارتن بوبر Martin Buber قد أثروا فى الفكر السوسيولوجى خاصة فى بيان الدور الاجتماعى للدين • وكما تشير اليزابيث نتجهم فان اغفال هذه التأثيرات المتبادلة من العلوم الاخرى قد تكون نتيجته علم اجتماع دينى « عاجز » (٦) •

ب (المدخل السوسيولوجى لدراسة الدين :

ان الافتراض الاساسى الذى يبدأ منه عالم الاجتماع فى تحليله للدين فى حقيقته بسيط للغاية مؤداه أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع • فالدين جزء من نسق يتأثر ويؤثر فى العمليات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع ، وفى أنماط الاسرة والتكنولوجيا وفى طبيعة المجتمعات المحلية • فلو تغير أحد أجزاء النظام فان كل الاجزاء الاخرى قد تتأثر بطريقة أو بأخرى • فلو أنتقل الناس من القرى الزراعية الى المناطق الحضرية فان حياتهم الدينية سوف تتأثر بطريقة حيوية ، واذا مر المجتمع بتطور فى التعليم والتنقل الاجتماعى والعلم ، فان الاديان فى مثل هذا الموقف سوف تمر بتغيرات هامة ، ليس فى أشكالها الظاهرة ولكن فى طرقها الاساسية • ولو أن ديناً جديداً قد بدأ ينشر بقوة فى مجتمع ما فان بناءه الاجتماعى برمته سوف يشعر بوطأة هذا التغير ، وفى الوقت نفسه نجد أن هذا البناء سوف يعدل من الدين الجديد الذى يستوعبه (٧) •

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 6.

(7) Yinger. J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, P. 18.

وكما سوف نشير فيما بعد ، فإن عالم الاجتماع يقبض مفهوم آخر يسمى الوظيفة Functionalism ، ويعنى هذا المفهوم أن-الاجزاء الدينية للبناء الاجتماعى يمكن أن تقوم على أنها جهود للقيام بوظائف معينة حيوية بالنسبة للمجتمع . وبناءا على هذه النظرة ، فإن المجتمعات ليست مغلقة على نفسها أو غير قابلة للتغير . فالحركات الثورية ، على سبيل المثال ، قد تهاجم البناء النظامى فى المجتمع ، خاصة أنظمة الحكم والأسرة والدين . وقد تنتج وتكتسب هذه الحركات الثورية القوة والسلطة فى المجتمع وذلك بسبب الاغتراب والتوتر المنتشر بين أعضاء المجتمع . وغالبا ما يكتشف القادة أن كثيرا من الوظائف الضرورية للحياة فى المجتمع قد تستمر بإعادة اقامة الانظمة التى هوجمت أو بخلق بعض نظائرها .

هذا المفهوم الوظيفى عندما يطبق على الدين يعنى أن كل مجتمع له دين حتى ولو اعتبر مجتمع لا دينى anti-reglion . ويكلمات أخرى ان فى كل مجتمع نوع من أنماط الاعتقاد والفعل الدينى ، والتى بواسطتها يستطيع المجتمع والفرد القيام بوظائف حيوية معينة . وربما لا يكون الدين على ما يرام من وجهة نظر الباحث أو أى انسان آخر ، وذلك لانه لا يؤدي وظائفه بطريقة مرضية . ويذهب ينجير الى أن تصور مجتمع بدون وجود نسق تكاملى للقيم هو فى حد ذاته تناقض لفظى ، حيث أن طبيعة المجتمع الانسانى تقتضى وجود مثل هذا النسق (8) .

والحق أن دراسة الدين تمثل مكانة غير ثابتة بين فروع علم الاجتماع الأخرى ، وترى سوزان بود Susan Budd أن دراسة الدين تتميز

(8) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., P. 19.

بأنها « ميدان للسلوك ما يزال يبحث عن نظرية ومنهج ناجح »^(٩) . وقد
تركز العديد من الدراسات النظرية في مطلع هذا القرن على دراسة الدين
في المجتمعات البسيطة والبدائية ، إلا أن هذا الاتجاه قد بدأ يتغير الآن .
وبالرغم من الدراسات الهامة في هذا الميدان إلا أنه ليس هناك أحكام
نظرية مقبولة يمكن أن تعد بمثابة أساس لمعلومات جديدة وتحليل متميز .
ولعل أحياء الاهتمام بالدين راجع إلى الاعتقاد العام بأن هناك شيئاً
حاسماً وهاماً في دراسة المجتمع بوجه عام وأن فشله راجع إلى تجنب
التحيز الذي منع تقدم علم الاجتماع عامة^(١٠) .

ويرجع الاهتمام بالدين إلى القلق المتزايد في المجتمع الصناعي والذي
بلغ حداً كبيراً وذلك بشأن ارتفاع معدل اضطراب أنماط السلوك وما إذا
كان ذلك يتصل بطريقة أو بأخرى بتدهور مكانة وقوة الفكر الديني
والأنظمة الدينية . وقد يرجع الاهتمام أيضاً إلى محاولة توسيع مجال
علم الاجتماع وذلك بدراسة موضوعات أهملت منذ فترة طويلة مثل
المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية . ولعل سبب إهمال دراسة الدين حتى
وقت حديث يرجع في أساسه إلى أن المنظرين للدين في القرن التاسع
عشر كانوا يعتقدون وجهات نظر ليبرالية عن الدين . بمعنى أنهم كانوا
بنظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه خطأ فكري ، وإن تقدم العلم

(9) Budd, S., *Sociologists and Religion*, London : Collier
Macmillan Publishers, 1973. P. 1.

(١٠) انظر :

Yinger, J., M., "The Present Status of the Sociology of
Religion", in R. D. Krutten, *The Sociology of Religion : An
Anthology*. New York : Appleton — Century — Crafts, 1967,
PP. 26-38.

والعقلانية سوف يؤدي الى اضعافه واخفاقه لدى افراد المجتمع ككل .
غالدين يهتم به من الناحية التاريخية ولكنه لا يناسب المجتمع الحديث .
وظلت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الدينى تأخذ الشكل النظرى
فى كثير من الاحوال ، ودرس علم الاجتماع الدينى من جانب علماء
يعتقدون ان الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقى وغير عقلى فى المجتمعات
الحديثة .

وحديثا فان كثيرا من الباحثين ، رغم تأثرهم بالابتعاد عن الاعتقادات
الميتافيزيقية الا أنهم تبنوا وجهة النظر القائلة أن الدين يمكن أن يناقش
ويحل ويفسر دون مناقشة صدق أو كذب الاسس القائمة عليها
الاعتقادات وانتشر هذا الاتجاه المرغوب فيه بين الباحثين المعتنقين
للوظيفية الدينية وبين اللاهوتيين الاحرار ، رغم أن بعض اللاهوتيين
يرون ان الدين « الحقيقى » يوجد فى الاعتقاد ، وهو ما لا يمكن لعلم
الاجتماع أن يصل اليه عن طريق الوصف .

وهكذا انتقلت دراسة الدين بسرعة الى مجالات ، حيث الاعتقادات
والسلوك المرتبطة بها ليست هى محور التفسير . ولعل الكثير من البحوث
الناجحة قد اكتملت فى المجال الذى استخدمت فيه المناهج الوضعية
وغيرها من المناهج⁽¹¹⁾ من ذلك مثلا ، دراسة العلاقة بين معدل التردد
على الكنيسة والخصائص الديموجرافية والاقتصادية والاجتماعية ككل .
كما ظهرت دراسات أخرى لا تناقش مشكلة صدق أو كذب الاعتقادات ،
كدراسة التنظيم الدينى وأنماط التردد على دور العبادة .

ولقد ألقى البحث فى هذا المجال الضوء على مشكلة الدور الذى يلقيه

(11) Budd, S., *op. cit.*, P. 3.

الدين في المجتمع ، ولكنه « حذف كثيرا من معالم الانظمة الدينية » (١٢) .
حقيقة قد ساعدت الطرق والنظريات التي ثبت نجاحها في فروع علم
الاجتماع الاخرى ، على فهم الظاهرة الدينية ، ودعيت هذا الفرع
الجديد - علم الاجتماع الدينى - الذى عانى من التأمل غير المضبوط
للحقائق . وعندما استخدم المنهج الاحصائى كمدخل منظم لمعالجة
البيانات العلمية ظهرت له بعض العيوب من أهمها نظرتة للدين باعتباره
عديم الاهمية ومن ثم لا ينبغى دراسته ، فالسلوك الدينى في المجتمعات
الصناعية يمكن قياس تناقصه بسهولة من ناحية ، كما يمكن قياس التصاقه
بالنساء والكبار من أفراد الطبقة العاملة غير الماهرة من ناحية أخرى .
وهذه الطريقة لا تمثل ، بالنسبة لهذا الاتجاه - أية أهمية نسبية في
تشكيل المجتمع والسياسة والقوة ، طالما أنها طريقة هامشية وتعتمد فى
وجودها على غيرها . وكشفت البحوث في هذا الاتجاه أيضا أن الدين غير
مؤثر نسبيا في المجتمعات الحديثة كمحدد للاتجاهات والآراء والسلوك
المتعلق بالسياسة والاخلاق والحياة الاقتصادية . وهكذا حظيت دراسة
الدين بأهمية ضئيلة في المجتمع الحديث .

وقد عرف الدين من خلال الاعتقاد ، ولكن لم يعد الاعتقاد مؤشرا
كافيا لذلك ، اذ استبعدت الاعتقادات كقوى سببية في تفسير الفعل
الانسانى ، ولذا يعرف الدين من خلال أنظمتة والسلوك القابل للقياس .

انظر :

(12) Shneider, L, "The Sociology of Religion : Some Areas of
Theoretical Potential," *Sociological Analysis*. Vol. 3 (fall 1970)
No. 3. PP. 131 - 144.

Al'ardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion",
Temenos Vol. 6. 1970. 7 - 19.

ولكن هذه الطريقة دعمت فكرة هامشية الدين وعدم أهميته في المجتمع الحديث . ولكننا نجد اتجاها حديدا ظهر بتأثير من الفلسفة الوجودية تبدو فيه التجربة الذاتية والاعتقاد مرة أخرى محورا للدراسات السوسيولوجية وتحت تأثير هذا الاتجاه ، نجد الكثير من البحوث المهمة بالتدوين Religionsity (١٣) .

ولعل دراسة برجر Berger ولكمان Luckmann كما سوف نرى فيما بعد ، تعد من الدراسات التي تركز على دراسة الافكار الدينية كقوى فعالة في كل مجال من مجالات الحياة والتي تشكل تجربة وسلوك الناس . ويعتقد هذان المؤلفان أن الدين ما زال مستمرا رغم تساؤله في المجتمع الصناعي . وربما يرجع اهمال دراسة الدين الى الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع ، الذي أهمل دراسة المجال الذاتي للحقيقة الاجتماعية . فهذه الطبيعة الذاتية لتجربتنا في المجتمع هي التي تخلق تجاربنا وتحدد اختياراتنا . وقد أخذت هذه التجربة الشكل الموضوعي من خلال اللغة ، ومع أهميتها الكبرى في الفعل الانساني الا أن جزءا بسيطا منها هو الذي يتجسد في نظام . وباختصار ، يعتقد برجر ولكمان أن كل الناس يجب أن يتقبلوا وجهة النظر المنظمة للواقع ليجنبوا أنفسهم أية اضطرابات فمثل هذا الواقع المنظم اجتماعيا يكون للدين فيه دورا حاسما في بنائه والحفاظ عليه وفي أوقات الازمات تبدو ضرورة تكرار الصيغ الدينية لتأكيد أن عالمنا لم يخرج عن انتظامه . ويلاحظ أن هذا الاتجاه يضع علم الاجتماع الديني داخل مجال علم اجتماع المعرفة ، ويتناول كليهما على أنهما أبنية أخلاقية وفكرية وشرعية للمجتمع ، فضلا عن اشتمالهما على الابنية العلمية والسيكولوجية والسياسية (١٤) .

(13) Budd, S., *oP. cit.*, P. 4.

ج (دعوى علم الاجتماع الدينى :

ان مناقشة مشكلة امكانية وجود علم اجتماع دينى^(١٥) : تقتضينا مناقشة العلاقة بين التفسيرات الدينية والتفسيرات السوسيولوجية ، فمن الواضح أن بعض المداخل التى تبناها الكتاب المبكرين والمعاصرين ذات قيمة للدراسة السوسيولوجية للدين عن غيرها . وبإحدى ذى بدء نقرر أن المسائل المنهجية الأساسية التى تواجه علم الاجتماع الدينى هى نفسها الى نجدتها فى علم الاجتماع . كما يمكن القول أن الانتقادات التى توجه الى علم الاجتماع الدينى يمكن أن توجه أيضا الى كل علماء الاجتماع فى الفروع الأخرى^(١٦) .

ويمكن مناقشة المشكلة ، المشار إليها سلفا . على مستوى آخر . فهل ما نريده علم اجتماع له نزعة دينية Religious Sociology^(١٧) وهنا

Bergar, P., L., Luckman, T., "The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge," *Sociology and Social Research*. Vol. 47. (1963) No. 4, PP. 417 - 427.

(15) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion possible A reply to R. Bellah", *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2. PP. 107 - 111

(16) Hill, M., *A Sociology of Religion*, New York, Basic Books, Inc., 1973, PP. 5 - 6.

(١٧) اسم علم الاجتماع ذو النزعة الدينية مستمد من التسمية الفرنسية Sociologie religieuse وهى مرتبطة باسم عالم الاجتماع الفرنسى جابرييل لابراس Gabriel le Bras . وقد حدد (لابراس) برنامج هذا العلم بقوله (انه يحتوى كل الأديان ، سواء للقديم والحديث ، والمتداولة وغير المتداولة وكل العلوم تتعاون فى هذا المجال ٠٠٠) ويلاحظ أن لابراس جعل نقطة انطلاقه فى هذا العلم هى الاعتقاد اللاهوتى theological للجماعة الدينية ولا شك أن هذا يثير العديد من المشاكل فيما يتعلق بالكيفية التى يقوم بها الباحث بالدراسة من الدخول مع هذا يحتفظ بالموضوعية والتقييم الصحيح =

يكون الدين صفة مسبقة أم أنه علم اجتماع ديني The sociology of religion حيث يأتي الدين كاسم لاحق .

والواقع أن هناك اختلافا هاما بين هذين العلمين . فعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية هو نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر لاهوتية وليس من مصادر نظرية سوسيولوجية . ولهذا نقول أن الافتراضات النهائية لهذا العلم ليست داخل مجال علم الاجتماع . حقيقة ، قد يناقش علماء الاجتماع الاختلافات القائمة في التراث الاجتماعي والمتضمنة لبعض الافتراضات المسبقة عن طبيعة الإنسان ومكانته في المجتمع : ولكن عالم الاجتماع ذو النزعة الدينية يستبعد بالضرورة مناقشة مثل هذه القضايا لأن مناقشاته وحججه تنتمي الى مجال آخر . وطالما أن موجهات علم الاجتماع ذو النزعة الدينية معترف بأنها خارجة عن علم الاجتماع وعن نطاق البحث السوسيولوجي . فأن فهم

= ويتجنب استخدام المادة العلمية تدعيم معين ويرى هيل أن الفهم الذي يمكن الباحث الذي ينتمي الى دين أو لمجتمع معين أن يقدمه لا شك في أهميته لتفسير الجوانب الداخلية للوجهة للفعل الاجتماعي ، ولكن هذا لا يعني أن هذا الفهم هو فهم العضو ، وبمعنى آخر أنه ليس من الضروري أن يكون الباحث عضوا منتشيا الى دين معين لكي يتسنى له فهمه .

Ibid., PP. 9 — 11.

انظر أيضا :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*.
op. cit., PP. 10 — 11.

Le Bras, G., "Religious and Science of Religions" in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 129 — 149.

Piulat, T., "Religious Sociology and its Aims", in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 151 - 166.

مصطلح علم الاجتماع في هذا السياق هو اشارة الى منهج method أكثر من كونه نشاط عقلي مستقل (١٨) .

ولعل من أعم المسائل التي تواجه علم الاجتماع الديني هي النظر الى الظواهر الدينية باعتبارها خارجة عن البحث الانساني وتعلو أى تأثير من البيئة الاجتماعية . ومن ثم فيى خارج نطاق أى علم أمبريقى مثل علم الاجتماع . ووجبة النظر هذء تستبعد امكانية ملاحظة الظواهر الدينية ، ولماذا فان علم الاجتماع الديني يصبح أمرا مستحيلا . ويلاحظ هيل أن المناقشة هنا تتخذ شكل الدفاع عن الدين الذى ينتمى اليه الباحث والذى يحاول أن ينادى به عن البحث السوسيولوجى أو يحاول استخدام الطرق الخاصة بالبحث السوسيولوجى في دراسة التراث الدينى للآخرين (١٩) .

(١٨) يذهب هيل الى أن التفرقة بين هذين المصنفين توجد ايضا فى فروع علم الاجتماع الأخرى وهناك تسميات مثل علم الاجتماع السياسى Political Sociology وعلم الاجتماع الصناعى Industrial Sociology وعلم الاجتماع التربوى Educational Sociology ، تمر بلا مناقشة ويتساءل ، هل الافتراضات الأساسية لعلم الاجتماع السياسى لا تعكس مداخل مختلفة لبعض الكتاب السوسيولوجيين الذين لهم اتجاهات سياسية معينة؟ كذلك علم الاجتماع الصناعى ، كان يبحث تأثير مدرسة للعلائات الانسانية وانتقد بسبب قبوله بالمعيار الادارى القائل بالكفاءة وتحقيق أقصى انتاج . ويرى هيل بالنسبة لعلم الاجتماع التربوى أن هناك اختلافا بين الفرعين Educational Sociology Sociology of Education على اعتبار أن الاول يشير الى الاهتمام بالمسائل التربوية ، بينما يهتم الآخر بالمشاكل السوسيولوجية .

Hill, M., *op. cit.*, P. 6.

(19) Hill, M., *op. cit.*, P. 7.

هنا يشير هيل الى دراسة ورنر ستارك Werner Stark عن المسيحية فى كتابه :
=

ان امكانية قيام علم اجتماع دينى تكمن فى رفض الادعاء القائل بأن الدين ليس فى متناول أدوات البحث الامبريقي المستخدمة فى علم الاجتماع ، والاساس الذى يعتمد عليه علم الاجتماع الدينى فى هذا هو التسليم بأن الاعتقادات الدينية يعتقها ويتمسك بها الناس ويأخذ الجزء الخارجى أو المرنى منها أشكالاً اجتماعية وطالما أن علم الاجتماع يدعى محاولة التوصل الى المعرفة النظرية المنظمة عن النشاط الاجتماعى والنظم الاجتماعية فليس هناك ثمة ما يدعو لعدم تطبيق هذا على ذلك الجانب من الانظمة الدينية . ومن ناحية أخرى . فعلى الرغم من أن متطلبات علم الاجتماع تقتضى قيام الملاحظ باعطاء أحكام عن الجوانب المختلفة للظاهرة محل الدراسة ، فإن هذا المطلب لا يعنى أن الباحث يستطيع التوصل فى كل حالة الى تفسير كامل للجوانب المختلفة للظاهرة . بمعنى آخر ، ان ما يعتبر ذا معنى بالنسبة للفاعلين لا يمكن أن يفسر كلية فى ضوء الاهداف التى يمكن أن تكون قابلة للقياس الامبريقي . فلو قصرنا البحث على تلك الأنشطة التى يمكن أن تقاس وتختبر فإننا نكون بذلك قد أسأنا فهم ما هو ذو معنى للفاعلين (٢٠) .

هذا ، ويمكننا القول بأن علم الاجتماع الدينى هو واحد من العلوم

Stark, Werner, *The Sociology of Religion : A Study of = Christendom* (Routledge and Kegan Paul, London : Vol. 1. Etablished Religion (1966), Vol. 11. Sectarian Religion(1967) Vol. III. The Universal Church (1965) . Vol. IV. Types of Religions Man (1969).

ويلاحظ هيل أن ستارك خرج عن (دوره كعالم اجتماع عند مناقشته فكرة الكنيسة العالمية وأصبح مدافعاً عن المسيحية) .

Ibid., P. 8.

(20) Hill, M., *op. cit.*, PP. 14 - 15.

أنهى تهتم بدراسة الدين . وان كن هناك مداخل عديدة تحاول استخدام
مناهجها وطرقها الخاصة^(٢١) في دراسة الظواهر الدينية . وقد يبدو علم
الاجتماع مهملًا لبعض المداخل والطرق الخاصة بإصدار التقييم ، من ذلك
مثلا ، رفضه إصدار حكم بشأن مشكلة ما يمكن اعتباره وحيا صادقا .
ان موقف عالم الاجتماع ينبغي ألا يشتم على أنه يرى ضرورة رفض
امكانية إصدار مثل هذا النوع من الأحكام . ولكنه يرجع الى أنه ليس
مؤهلا لإصدار هذا الحكم وقد نجد اللاهوتى أو الانسان المؤمن قادر
على إصدار مثل هذه الأحكام ، ولكن كلاهما بادعائه ذلك يكون خارج عن
مجال علم الاجتماع . ولا يعنى هذا أن عالم الاجتماع لا يهتم بالادعاءات
اللاهوتية وخاصة الادعاءات التى تنقشها انجملات الدينية المتنوعة
داخل نفس التراث الدينى ولكن اهتمامه بها يرجع الى أنه يعتبرها وقائع
اجتماعية لا يمكن أن يفصل بينها .

ولا يعنى هذا أنه من المستحيل أن يكون الباحث مؤمنا ، وفى الوقت
نفسه عالم من علماء علم الاجتماع الدينى . والحقيقة أن وجود كثير من
علماء الاجتماع فى هذا الميدان مع انتمائهم الى أنساق اعتقادية متباينة
يدحض ذلك الرأى . والاعتقاد بعكس هذا يدعونا اذن الى التشكك فى
علم الاجتماع فى عمومه خاصة وأن علماء الاجتماع فى معظم الاحيان
أعضاء فى نفس المجتمعات التى يدرسونها . وفى الوقت نفسه يتبنى عالم
الاجتماع دورا معيناً فى أبحاثه . وهذا الدور محدد جزئيا بإطار نظرى

(٢١) يرى P. H. verijhof أن علم الاجتماع الدينى ليس علما نينيا ،
ولكنه علم سوسىولوجى ، أى الدراسة العلمية للكائنات البشرية وعلاقتها
الجماعية ، ويعتبر الدين موضوعا مناسباً لهذه الدراسة طالما أنه يساعد على
استخراج نتائج عن العلاقات الانسانية .

Verijhof, P., H., "What is the Sociology of Religion," in J.
Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion* Oxford : per
gamon press, 1967. P. 29.

يطور فروضه من خلاله • ومن ناحية أخرى يتحدد دوره بالتقييم النقدي الذي يمارسه علماء الاجتماع وتطبق تلك المقاييس على عالم الاجتماع المؤمن بشدة أكثر من زميله الذي لا ينتمى لاي نسق اعتقادي • ولهذا يوجه النقد إلى ستارك Stark وكتابه عن علم الاجتماع الديني الذي عالج فيه المسيحية وذلك لأنه تعدى دوره كعالم اجتماع ليكون مدافعا عن إحدى الجماعات المسيحية (٣٢) •

والخلاصة أن علم الاجتماع الديني يصبح ممكنا لو أنه تجنب الادعاءين التاليين :

الاول : رفضه وجهة النظر القائلة بأن الدين يعتبر تجربة انسانية منتظمة ومستقلة بنفسها ، وأنه نشاط لا يخضع للتأثيرات الاجتماعية ، ومن ثم فهو لا يخضع للطرق الامبريقية المستخدمة في علم الاجتماع • والادعاء الثاني ، وهو الذي يفترض أنه من الضروري ارجاع الدين الى عناصره الحقيقية التي يمكن أن نجدها كامنة في البيئة الاجتماعية والاقتصادية للذين يؤمنون به • وهذا معناه أن علم الاجتماع سوف يتخذ بالضرورة شكلا نقديا للدين • ان علم الاجتماع الديني اذا ما أراد أن يحقق وجوده عليه أن يتبنى وجهة النظر المعتدلة التي تدعى أن التفسير السوسيولوجي ان هو الا واحد من المداخل التي تدرس الدين ، وهو في هذا لا يهتم باصدار أحكام أساسية بشأن ما اذا كان الدين محل الدراسة حقيقى أم أنه غير ذلك اذ يقوم المدخل السوسيولوجي للدين على أساس الاعتراف بأن الواقع ذو المعنى بالنسبة للذين يعتقدون أشكالا دينية معينة يشكل مجالا أساسيا للبحث السوسيولوجي • وهو ما نطلق عليه علم الاجتماع الديني •

(22) Hill, M., *op. cit.*, PP. 15 - 17.

د (علاقة علم الاجتماع الدينى بعلوم الدين الاخرى :

من الملاحظ أن الانسان يثير من آن الى آخر عديد من التساؤلات التى تنطوى على المعنى الحقيقى لحينته ومصيره • فقد يتساءل عن سبب وجوده فى هذا العالم • وما اذا كان ينتمى الى عالم آخر ، واذا كان الامر كذلك ، فما هى طبيعة هذا العالم الآخر • والواقع أن هناك دافعا قديما وقويا للعثور على اجابة عن هذه الاسئلة • وفى محاولة الوصول الى تلك الاجابة • تؤكد الاديان وجود عالم آخر غير الذى نعرفه وهو العالم « الماورائى » *a realm of beyond* لهذه الطبيعة • ويؤكد August K. Reischauer بأن هناك اعتقادا تؤكدده معظم الاديان مؤداه أن العالم الذى نخبره بالحواس ليس هو كل الحقيقة ، بل أن هناك عالما آخر فوق الحواس *World Super — Sense* يتسم بالواقعية ويمثل الجانب العميق من الحقيقة⁽²³⁾ •

وقد ظهرت الاديان للاجابة على كل التساؤلات ، فضلا عن تقديمها الاجابات الفكرية على التساؤلات المشار اليها فهى تتطلب بعض الممارسات الشعائرية ، ولهذا يعد الاعتقاد والممارسات الدينية من أهم السمات المميزة للمجتمع الانسانى • ولم يكتف الناس بالصلاة والعبادة والتضحية بل أخذوا يعمقون فكرهم عن تلك الاسئلة ، ومن هنا ظهرت الدراسات الخاصة باللاهوت *Theology* ، وفلسفة الدين *Philosophy of Religion* ومقارنة الاديان *Comparative Religion* • وخلال القرن الماضى ظهر علم الاجتماع بادعاء جديد لدراسة الظاهرة الدينية متمثلا فى الدراسة الاجتماعية للدين والتى تحاول أن تجعل منه دراسة وضعية اجتماعية •

(23) Berger, H., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, *op. cit.*, PP. 417 - 427.

ويرى روجيه باستيد امكانية وجود علم اجتماع ديني وذلك لاعتبارين :
الاول ، اننا نرى في الدين رابطة بين الجماعة الانسانية والاله . والثاني ،
أن الجماعة الانسانية تتفق على عقائد معينة وتشارك في الطقوس الخاصة
بها ولما كان علم الاجتماع هو دراسة الجماعة الانسانية ، فقد أخذ يهتم
بالدين على أنه أحد المقومات الاساسية للجماعة الانسانية (٢٤) .

ولقد تطورت الدراسات الخاصة بالدين ، وتبين أن لعلم الاجتماع
الديني موضوعا خاصا به وهو دراسة تكون الدين وتطوره ، ودراسة
النظام الديني وعناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها .

وفي البدايات الاولى للتفكير في علم الاجتماع الديني : نجد امتزاجا
واضحا بين علم الاجتماع الديني وتاريخ الاديان المقارن . فقد ذهب
البعض الى أن « أبحاث علم الاجتماع الديني انما تتصل بها في تاريخ

(٢٤) باستيد ، (روجيه) مبادئ الاجتماع الديني . ترجمة محمود قاسم .
القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١ . ص ١١ . يذهب روجيه باستيد
الى تحديد مجال للدراسة في علم الاجتماع للديني بقوله : (. ان الفكرة التي
يكونها للناس لانفسهم عن وجود علاقة بينهم وبين آلهتهم ، والتي تختلف
صورها من عصر الى آخر ، تصلح أن تكون موضوعا لدراسات مشروعة . ولكنها
لا تعبر بأي حال عن علاقات اجتماعية يمكن للكشف عنها بطريقة موضوعية
وحينئذ فليس ثمة مجال لدراسة المجتمع الذي يتكون من الالهة والبشر ، بل
هناك مجال لدراسة الافكار التي قد يكونها الانسان لنفسه عن مثل هذا
المجتمع . وهنا ننقل في هذا الحال الى الفكرة الاخرى التي يقول بها علم
الاجتماع الديني وهي الفكرة التي يكونها لنفسه من يدرس الجماعات التي تنشأ
على أساس الاشتراك في العقائد والمعاملات . وتلك هي فكرة الاكثرية الساحقة
من علماء الاجتماع) . المرجع السابق ، ص ١٢ .

الاديان المقارن وفي دراسة الاجناس مبتدئين من الاجناس غير المتحضرة
وفي الاساطير حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية ، ثم لا ينبغي أن نهمل
الظواهر الدينية المعاصرة» (٢٥) .

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس « عقد
المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة
واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة » كذلك فان استخدام الاحصاء
يساعد على تفهم الظواهر الدينية . ولكن هناك محاذير ترد على
استخدامنا للاحصاءات حيث أن تلك الاستخدامات . « تؤدي الى نتائج
خادعة ، اننا نفسرها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة وهذا يؤدي الى
خطأ عظيم في المنهج » والمنهج المقترح الذي ينبغي تطبيقه هو المنهج
المقارن مع تجنب : (أ) جمع التفصيلات المتشابهة (ب) الاسراف في
استخدام عملية التحليل ، (ج) الابتعاد عن مشاهدة التشابه بين الظواهر
الدينية» (٢٦) .

ولكن كيف يمكن التمييز بين هذا الفرع الجديد من المعرفة — علم
الاجتماع الدينى — وبين اللاهوت والفلسفة والدين المقارن (٢٧) .

(٢٥) للنشار ، (على سامى) مرجع سابق ، ص ١٨ .
(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ٢٠ — راجع التشابه القائم بين هذا ،
وبين ما كتبه روجيه باستيد . المرجع السابق ص ١٩ — ٢١ .
(27) Reischaur, A., K., *The Nature and Truth of the
Great Religions*. Rutland : C. E. Tuttle co., 1966., P. 2.
انظر أيضا :

الخساب (احمد) مرجع سابق ، ص ٣٧ — ٤٩ .
Rhoades, D., H., "What Social Science has Done To Reli-
gion, " *Numen* Vol. IX, Jan. (1962) PP. 69 - 80.
= Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Soci-

ولنبدا بالتفوق بين عالم الاجتماع ورجل اللاهوت • فاللاهوتى يبدأ من الاعتقاد فى المقدس divine ويحاول أن يجد متضمنات هذا بالنسبة للحياة الانسانية ، وكيف تساعد التجربة الانسانية فى فهم طبيعة هذا الكائن المقدس • كذلك ، فان اللاهوتى يتميز بكونه مفكرا داخل تراث دينى معين ، يتركز اهتمامه الاول على الحقيقة كما يراها ، أو كما تراها ثقافته الدينية ، كما أنه قد يهتم فى الدرجة التالية ، بالاديان الاخرى وذلك من خلال علاقتها بما يعتقد فيه • أما بالنسبة لعالم الاجتماع فقد يكون له معتقد دينى أو قد لا يكون ، والبيانات التى يتعامل معها قد تكون مستمدة من نسق دينى واحد أو من عدة أنساق دينية أخرى ، سواء كان يدين بها أو يدين بها الآخرين • فقد يعمل عالم الاجتماع فى مجال محدود مثل التحليل الدقيق لفرقة دينية أو يحاول تطوير نظرية عن الدين والمجتمع ، فمهمة عالم الاجتماع الرئيسية هى فهم « المعنى » المستمد من النسق الدينى لمجتمع معين ، وتداخل الدين مع البناء الاجتماعى ومع الجوانب اللادينية من الثقافة مثل السحر ، والعلم والتكنولوجيا • وقد يؤثر مثل هذا النوع من الدراسات ، مثله فى ذلك مثل أى دراسة اجتماعية أخرى ، على الوضع الدينى الشخصى لعالم الاجتماع ، سواء قاده الى الافضل أو الى الاسوء • وحديثنا عن عالم الاجتماع يتأدى بنا الى الحديث عن مشكلة التحيز وحكم القيمة التى تبرز فى هذا المجال كما هى فى أى دراسات لاي جانب اجتماعى آخر ، الا أنه من المتطلبات الرئيسية لعالم الاجتماع الدينى أن يضع نفسه فى عقل المؤمن دون أن ينتمى الى معتقده ، حتى ولو كان عالم الاجتماع من الذين ينتمون الى الدين محل

ology of Religion", *Tomens*, Vol. 7 (1971) PP. 75 - 89. =

Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of Sociological Association," *Sociological Analysis* Vol. 31 (Fall 1970) No. 3, PP. 119 - 130.

الدراسة فإنه يحتاج الى التراجع قليلا للوراء عن ما يعتنقه لكي يفكر
كعالم اجتماع^(٢٨) .

وعلى الرغم من اختلاف الموقف الفكرى والاهتمام لدى كل من عالم
الاجتماع واللاهوتى الا أن هناك تداخلا في اهتمامات كل منهما . فاذا
كان اللاهوتى يحلل التجربة الانسانية من أجل اكتشاف طبيعة الله من
خلالها والتعرف على أفعاله في هذا العالم . فان عالم الاجتماع يعتقد أنه
يمكن من خلال تحليل تجارب خاصة بمجتمعات معينة ، توضيح أنساق
الاعتقادات والممارسات المرتبطة بها . ولو نظر الى دين معين على أنه
"وهم" من الاشكال الخاصة بهذا الوهم يمكن أن تكون واضحة بالرجوع
الى بناء المعرفة في مثل هذا المجتمع ، ومن ناحية أخرى ، اذا كان هذا
الدين حقيقيا ، فان صدقه يمكن ادراكه والتعبير عنه من خلال خبرة
الحياة داخل بناء معين وعند مستوى معرفى خاص . وهكذا فان عمل عالم
الاجتماع يعد اسهاما يسهل مهمة اللاهوتى وذلك من خلال استعراض
نسق المعتقدات في سياقه الاجتماعى . ان الاهتمام بتطور نسق اعتقادى
معين فى مجتمع ما ، يختلف عن الاهتمام بمشكلة صدق وتماسك النسق
الاعتقادى . وتجاه هذه المشكلة اللاهوتية ، يقف عالم الاجتماع
صامتا^(٢٩) .

أما عن فيلسوف الاديان فهو يشارك اللاهوتى فى مشكلة الصدق ،
ولكن دون أن يكون ملتزما بنسق دينى معين . والفيلسوف باعتباره

(28) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religion*
N. Y. : Harper Torchbooks, 1970. PP. 11 - 12.

(29) Scharf, B., R., *The sociological Study of Religion* op-
cit., P. 12.

ميتافيزيقي يناهض حجج وجود وعدم وجود الله ، وكأبستمولوجي فهو يهتم بمعنى الايمان وأن الناس يمكن أن يعرفوا الله سواء عن طريق الوحي أو اللاهوت الطبيعي أو طرق أخرى . وهو في النهاية كمنظر اخلاقي ، يهتم بالعلاقة بين الدين والأخلاق ، وهنا يقوم بتحليل علاقة الدين بالبناء الاجتماعي فيظهر التشابه بين فهمه وفهم عالم الاجتماع . الا أنه يمكن القول بأن فيلسوف الايمان يختلف عن عالم الاجتماع في أن معظم نظريات الدين جاءت ضد مشكلة أنواع المعرفة التي يمكن أن يكتسبها الناس وكيفية حدوث ذلك . وبينما نجد أن عالم الاجتماع يمكن أن يستحث المنظر الاخلاقي وذلك بتقديم — بيانات جديدة — أو منظومة بطريقة جديدة عن القيم والمعايير ، فقد يثار عالم الاجتماع من الفيلسوف فيدرك بطريقة كلية أن نظرية معرفية تتضمنها أعماله . وهكذا فإن علماء الاجتماع الوضعيين الذين يعملون في مجال الدين قد انتقدوا ادعائهم أن المناهج المناسبة لدراسة موضوعات العالم الطبيعي يمكن أن تكون صالحة لدراسة الانساق الرمزية مثل الدين والسحر (٣٠) .

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد بينها ، فبالإضافة إلى التراث الهائل في مجال الايمان المقارنة ، فأننا لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع الديني . ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما ، فهو من جهة ، يدور حول الدراسة ، وذلك من حيث تحديد محتوى الانساق الاعتقادية والشعائرية والاخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه الاعتقادات والشعائر والانساق الاخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة . ويعتقد

(30) Scharf, B., R., *The Sociological study of Religion op. cit.*, PP. 12 - 13.

عالم الاجتماع ، أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمرا مفيدا في بيان عمومية ودوام بعض الموضوعات الخاصة بالاديان الا أنه يعتقد كذلك: أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الانساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي^(٣١) .

(31)Scharf, B., R., *The sociological study of Religion op. cit.*, P. 13.

أنظر أيضا :

Gualtieri, A., R., "What is comparative Religion Comparing The Subject Matter of Religious studies", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol- VI (April 1967) No- 1 PP. 31-39.

٦ - خاتمة :

بعد هذا العرض عن الدراسة العلمية للدين ودعوى علم الاجتماع الدينى : نقول أن الدراسة العلمية للدين تمدنا ببعض الافتراضات الأساسية عن الدين ، ولا ندعى أن مثل هذه الافتراضات صادقة ونهائية . ولكن نتساءل ببساطة : هل يستطيع المرء منطلقا من هذه الافتراضات أن يقول أى شيء مفيد وله قيمة عن الدين ؟ والواقع أنه ليس هناك ادعاء فى مجال الدراسة العلمية للدين بأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن تدرس البيانات من خلاله . كما أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم . فكل ما هنالك هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعى يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية . وهذا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال اطار العلم ، فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعى الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتتنطبق عليه قواعد المنطق . وليس هناك أى سبب يجعل العالم يقف حائرا بين الموضوعية والذاتية ، أى ينظر الى الدين على أنه بطريقة أو بأخرى يختلف عن أى عمل علمى آخر . فالباحث يحتاج بطبيعة الحال، الى أن يكون عالما متواضعا ، ذلك لان موضوع الدراسة يتميز بالتعقيد الشديد . فمما يمكن أن يقال بثقة عن الدين على أساس من المعرفة الحاضرة قد لا يشك أحد فى أهميته اذا ما قورن بما يقال عن الدين من مداخل غير علمية أخرى ، ولا يعنى هذا أن ينزلق العقلان فى اعطاء أطر مرجعية تقييمية ، ففقد تكون الإجراءات التى اتخذها غير مناسبة لحل المشاكل التى ظهرت من استخدام مداخل أخرى . فما يمكننا قوله بكل صدق ، أن هذه الاشياء صادقة تحت مجموعة معينة من الظروف ولا شك أن استجابتنا الدينية للحياة ، قد يكون لها معنى لو أنها أسست على الفهم الصادق للعلاقات التى تربط

الدين بالمجتمع ؛ لا على الجهل بها . وكما سوف نرى فان علم الاجتماع الدينى تتمة قيمة ليس فقط لعلوم الدين الاخرى ، ولكن أيضا للمطلب الدينى نفسه^(١) .

ولكن هل يمكن دراسة الدين من الداخل أو من الخارج ؟ بمعنى آخر ، هل نطبق المناهج المعيارية أو الوضعية فى دراسة الدين ؟ وللإجابة على هذا السؤال يعطى لنا ينجر المثال التالى : لو افترضنا أن كاتباً بذل كل جهده فى اعداد كتب عن الفن، وحاول فيه أن يحل قيمة شخصية الفنانين ويصف علاقاتهم بأنواع مختلفة من الجماعات المعقدة . ويحاول أن يربط بين الفن والمسائل الاقتصادية والسياسية . فى هذه الحالة قد يندهش القراء ويتساءلون عما حدث لجوهر الموضوع ، أعنى الفن ببساطة ووضوح . هذا فضلاً عن أن معظم المهتمين بالفن قد يكونوا غير سعداء بهذا التحليل وهذه النظرة الخارجية التى لم تقيم أو تحاول أن تبين بطريقة حيوية بعض الصفات العاطفية للتجربة الفنية . ونفس الاعتراض ربما يثار حول الجهد الذى يبذل لدراسة الدين « عن بعد » at a distance . فقد يفقد هذا المدخل الكثير من الأمور الهامة التى يمكن أن تقال عن الدين أو التجربة الدينية . وبطبيعة الحال ، فان أحداً لا يستطيع أن يرى من الخارج ما يغطيه زجاج عاكس . وعلى الرغم من أن ينجر يترك للقارئ أن يجيب عن التساؤل ، الا أنه يقول ، « اننى سوف أحاول دراسة الدين من خلال منظور علم الاجتماع ، والانثروبولوجيا ، وعلم النفس الاجتماعى . أى سوف أنظر الى الدين كأحد العمليات الأساسية فى الحياة الاجتماعية »^(٢) . والحق أن هذا

(1) Yinger, J., *M. Sociology Looks at Religion op. cit.*, PP. 12 - 13.

(2) *Ibid.*, P. 17.

المدخل جزئى ومتواضع ، الا أنه قد يعمق فهمنا الكلى لمعنى الدين اذا ما اعترفنا بإمكانياته . ويعترف ينجر بأن فشلنا فى استخدام مصادر العلوم الاجتماعية المعاصرة سوف ينعكس على فهمنا للدين .

هذا ، وسوف نركز مناقشتنا فى الفصول التالية على علم الاجتماع الدينى ، تطوره التاريخى ، موضوعه ، ومنهجه ، مجالاته وكيفية استخدام المنهج السوسيولوجى فى دراسة الظواهر والنظم الدينية .

الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني

١ - تمهيد

٢ - السرواد

(أ) أوجيست كونت : الدين وطفولة الانسانية

(ب) هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوي

(ج) جيمس غريزر : الدين والسحر والطبيعة

(د) الاب شميدت : الديانات البدائية والتوحيد

(هـ) هوبنوس : الدين والاخلاق

(و) أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعي

— اسهامات أخرى :

(أ) هوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية

(ب) مالمينوفسكي : الجانب السحري والعمل في السلوك البدائي

(ج) ماركس : الدين والوعي الطبقي

(د) ترولتش : تصنيف للتعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية

(هـ) باريتو : نسبية الظاهرة الدينية

(و) لابراس : الاتجاه السوسيوجرافي في دراسة الدين

٤ - خاتمة :

١ - تمهيد

لا شك في أن الدراسة السوسيولوجية للدين تدين بالكثير من
لعديد من الباحثين في مختلف فروع المعرفة : فقد أثرى رجال اللاهوت
والفلسفة والمؤرخون وعلماء السياسة ^{في} المعرفة السوسيولوجية عن الدين .
ويميز روبرت بـ R. Bellah بين اتجاهين أساسيين أثرا بشكل واضح
في التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني : وهذان الاتجاهان هما :
الاتجاه العقلاني Rationalist ، والاتجاه اللاعقلاني Nonrationalist (١)
وكل من الاتجاهين له جذوره في تاريخ الفكر الغربي ، اذ شهد القرن
الثامن عشر بلورتهما ، كما كان لهما نتائج هامة في القرن التاسع عشر ،
وما زال تأثيرهما مستمرا في كثير من جوانب المعرفة .

وارتبط التراث العقلاني بظهور الفكر العلماني والمذهب الشككي
skepticism في إنجلترا وفرنسا ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر ،
وقد أدى ذلك الى ظهور الاتجاه اللاعقلاني كرد فعل للاتجاه العقلي .
وباختصار ، فان الموقف الذي يتخذه العقلانيون ، مؤداه أن كل ما هو لا
عقلي لا يمكن دخوله تحت حدود التحليل العقلي ولكن ينبغي أن ينظر اليه
باعتباره مؤثر على السلوك الانساني ، رغم أن كثيرا من الباحثين
يتشككون في أن قد يكون ممكنا ومفهوما بالنسبة للعامّة . وهكذا فهم
يعتقدون أن المبادئ المنافية للعقل في الدين القائم قد جاءت الى الوجود
بسبب جهل رجال الدين ومغالطاتهم المتعمدة ، أولئك الذين يخدمون

(1) Bellah, S., "Religion : The Sociology of Religion"
International Encyclopaedia of Social Science PP. 406-413.

أغراضهم وأغراض أسيادهم من الحكام العلمانيين : ذلك أن وراء
الاشكال التاريخية المنافية للعقل هناك دين فطري أو طبيعي يتفق مع
مقتضيات العقل .

ويعد روسو Rosseau وكانت Kant من المشايخين لفكرة وجود
دين معقول متميز عن أي عقيدة تاريخية . وقد بنى روسو اعتقاده هذا
على أساس الاعتقاد الديني في الطبيعة الانسانية . بينما ذهب كانط الى
أن هذا مرده متطلبات التجربة الاخلاقية أكثر من استناده على الحجج
الادراكية البحتة .

ومن جهة أخرى يؤكد التراث اللاعقلي : والذي تطور أساسا في
ألمانيا ، على أن الدين مستقل بنفسه وقائم بذاته ، Sui-generis فيذهب
هردر J. G. Herder ^{يوكس} الى أن الدين يقوم على التجربة الخاصة والمشاعر
بدلا من العقل . وقد عبر شلاير ماخر F. Schleiermacher عن هذا
الاتجاه بوضوح ، حيث يرى أن الدين لا ينظر اليه على أنه نوع من
« الفلسفة الجافة » أو على أنه « نسق أخلاقي بدائي » ولكنه حقيقة
بذاته . إفالدين عنده ، ليس قائما في المعرفة ولا في العقل ولكن في المشاعر
feelings ، أكثر من هذا فهو يعتقد أن الدين مستمد أصلا من الاحساس
بالتبعية المطلقة . وعلى أية حال فإن كلا من هردر وشلاير ماخر يرفضان
أي فهم عقلي للدين ويعارضان البحث عن دين طبيعي عالمي يتميز بأن يحمل
في ذاته دليل عقلانيته . بينما تقف المدرسة الألمانية على النقيض من ذلك
وتصر على معالجة الاشكال الخاصة من الثقافة والاديان في تنوعها
التاريخي .

وفي الوقت الذي ارتبط فيه الاتجاه اللاعقلي في معالجة الدين
بتطور الفلسفة المثالية في ألمانيا ارتبطت المعالجة العقلانية للدين بظهور

الوضعية positivism في فرنسا والتفعية Utilitarianism في انجلترا خلال القرن التاسع عشر وبظهور التاريخية Historicism ، وقضت على هذه الفواصل وسيطرت على الفكر الغربي في كل من انجلترا وفرنسا وألمانيا . فأخذت العقلانية في فرنسا وألمانيا شكلا تاريخيا جديدا هو التطورية evolutionism . ويمكن النظر الى قانون الجالات الثلاث عند كونت على أنه مثال لهذا الاتجاه . اذ ينظر كونت . كما سوف نرى ، الى اللاهوت على أنه كائن متنسبا لطفولة الانسانية . ولهذا فكلما زادت قدرة الانسان الفكرية على الفهم استدل الدين بالفلسفة وأخيرا استعان بالعلم بدلا من الفلسفة . وعلى الرغم من أن كونت قد اتجه اتجاهها جديدا يطلق عليه الآن الاتجاه الوظيفي ، أكد فيه على دور الاعتقادات والشعائر في التضامن الاجتماعي وضبط المشاعر الشخصية . وبينما يرى كونت ، وأتباعه خاصة دور كيم ، أن هناك جوانب لا عقلية في الدين نجده يذهب الى أن الدين يمثل جانبا هاما في الوجود الانساني ، وهذا يعد تأكيدا من جانبه على العوامل الادراكية في نظريته عن التطور الديني .

وفي انجلترا طور سبنسر ^{طور} مدخلا تطوريا عن الدين وحاول تيلور أن يفسد التطور الديني للانسانية من خلال المدخل التطوري ، فهو يرى أن هناك تطورا من المبدأ الحيوي الى التعدد الى الوحدةانية ، وكل هذه مراحل يمر بها الفكر الانساني أيضا . كذلك نجد أن رفريرز اتخذ نفس المدخل وقام بجمع العديد من البيانات عن مجموعة من الشعائر ونسق القرابة والتضحية الانسانية وشعائر الخصوبة ... الخ ونادى بمعالجة هذه الموضوعات بمنظور مختلف .

ويعر دالتى Dilthy من أتباع مدرسة شلاير ماخر ، حيث أكد على الطبيعة الداخلية للدين والتي لا يمكن تشويهها ، ويرى ضرورة أن يكون هناك فهم داخلي للاشكال المختلفة للدين . والحق أن هذا الاتجاه قد

أدى

أدى مباشرة إلى ظهور علم الاجتماع الدينى متمثلا فى أعمال ترولتش

Troeltsch و ماكس فيبر . وكذلك فقد تبنى رودولف أوتر R. otto

اتجاها غينومينولوجيا فى كتابه عن فكرة المقدس : متأثر فى ذلك بأعمال

شلاير ماخر وأكد على أن الدين شىء قائم بذاته . والتجربة الدينية، كما

يرى أوتر . يمكن أن تفهم غينومينولوجيا ولا يمكن أن تفسر . هذا ، ونجد

نفس الاتجاه عند فان دير ليو Van der leeuw وذلك فى كتابه عن

جوهر ومظاهر الدين وفيه يتصل من كل النظريات السابقة فى تفسير

الدين . على أية حال ، إذا كان التراث اللاعقلى قد أكد على الطبيعة

الخاصة لتجربة الدينية . إلا أنه لم يقدم لنا تفسيراً بينما قدم التراث

العقلى طرقاً عديدة لتفسير هذه التجربة . ولكنه فى نهاية الأمر كان قد

فتمتها إلى أجزاءها المكونة . ومع بداية هذا القرن ، تخطى كثير من المفكرين

عن هذه المواقف الفكرية ، وبدأوا فى تبنى مداخل أكثر تناسبا مع طبيعة

الظاهرة الدينية . ومع ظهور الماركسية ، فهم الدين على أنه ايدولوجية،

أما أن تدافع عن الوضع الراهن ، أو تكون بمثابة سلاح النضال السياسى

والاقتصادى . وسوف نناقش هنا أهم النظريات التى ساهمت بشكل

مباشر فى تطور علم الاجتماع الدينى .

٢ - الرواد

أوجست كونت : الدين وطفولة الانسانية .

لقد طبع أوجست كونت علم الاجتماع منذ بدايته بفلسفته الوضعية ، ولا شك أن هذا انعكس على اتجاه علم الاجتماع الدينى في مراحله الأولى ، فالفلسفة الوضعية تدعى أن الحقائق الاجتماعية يجب أن تعامل كأشياء ، وأن الباحثين في هذه الأشياء يجب أن يتبنوا مدخلا موضوعيا ، وبهذا يمكن التوصل الى تعميمات امبريقية تستمد منها القوانين المفسرة للمجتمع وظواهره . وهذه القوانين من نوعين الأول خاص بقوانين الاستقرار الاجتماعى Social Statics والآخر خاص بقوانين التغير الاجتماعى Social dynamics . وقدم لنا كونت قانونه الشهير المسمى بقانون الحالات الثلاث law of the three stages ليبين قيمة المراحل التى مرت بها الفكر حتى بلغ الحالة الراضية . فيشير قانون الحالات الثلاث الى تقدم أو تطور تدريجى فى الفكر الانسانى ينظر اليه كونت ككل . فالمجتمع ينتقل من الحالة الاولى والتى يتميز فيها فرع من فروع المعرفة بأنه يعكس نظريات أو آراء لاهوتية الى المرحلة الثانية وفيها يفسر الفكر الانسانى كل الظواهر من خلال أفكار ميتافيزيقية مجردة ، وأخيرا توصلهم الفكر الانسانى فى مرحلته الثالثة الى التفكير العلمى أو الوضعى كأساس لكل العمليات الفكرية . وهذه المرحلة الأخيرة ، كما يرى كونت ، تتميز بأنها نهائية وحتمية . فالتفكير الوضعى يفسر الظواهر بالقوانين التى تحكم عملها . وقد أعطى كونت فكرة واضحة عن الهدف النهائى للوضعية عندما أشار الى كيف أنه فى كل مرحلة من المراحل الثلاثة يبلغ الفكر الانسانى النقطة النهائية للتطور ، وبعدها فى المرحلتين الاولى والثانية يتم التحول والانتقال الى المرحلة التالية فقد كانت قيمة التطور الذى

وصلت اليه المرحلة اللاهوتية ، هو تطور مفهوم التوحيد ، وفي نهاية
المرحلة الميتافيزيقية توصل الفكر الانساني الى أن الطبيعة من أهم
الاسباب المفسرة لكل الظواهر . وفي المرحلة الوضعية يمكن أن نتوقع أن
كل الظواهر الخاصة تقع تحت الحقائق الكبرى مثل قانون الجاذبية الذي
يفسر العديد من الظواهر (١) .

وهذه المراحل الثلاثة ضرورية ويتبع كل منها الآخر ، كما أن المرحلة
اللاحقة تصحح أخطاء المرحلة السابقة . ويعتقد الوضعيون أن تقدم علم
الاجتماع يعتمد أساسا على رفض الناس البحث في المسائل التي لا يمكن
الاجابة عليها مثل المعاني المطلقة وأصل وهدف الحياة . . . الخ . لذلك
ينادى الوضعيون بالالتزام بالاجابة على الاسئلة العملية للأشياء
الملاحظة . ولعلهم تقدم العلوم الطبيعية راجع أساسا الى ابتعادها
وانفصالها عن الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية . ويرى كونت أن علم
الاجتماع يستطيع أن يحقق هذه العلمية اذا جرد نفسه من هذه
الاعتبارات . وبلا شك فقد ساعد هذا الاتجاه الوضعي ^{ساعدا} على ظهور
نظريات تفسر الدين على أنه نوع من التخليد الاجتماعي ، أو نوع من
التفكير والافعال الرمزية أسمى فهمها أو نسيت معانيها . ولهذا نجد
كثيرا من النظريات التي تعبر أصلا عن الاتجاه الوضعي ، مثل نظريات
سبنسر ، تايلور ، فريزر ، ودور كيم تتفق جميعا فيما بينها على أن الناس
لا يدركون في دينهم حقيقة خارج أنفسهم ، ولكنهم نظروا لبعض جوانب

(١) انظر :

Comte, A., *The Positive Philosophy*. trans. by H.
Hartineau, 1853.

انظر أيضا

Caird, E., *The Social philosophy and Religion of Comte*.
Glasgow : James Maclehose and Sons, 1885.

الوجود الانساني الغامضة ، يتخيلون وجود الارواح والآلهة والقوى
فوق الطبيعية ، وبهذا يخضع تفكيرهم للنواحي الانفعالية⁽²⁾ .

وقد شجعت الوضعية التركيز على النظريات الخاصة بالتطوريه
الاجتماعية ، وقد أدى هذا الى التطبيق الناجح للافكار التطورية في
الجيولوجيا والبيولوجيا خلال القرن التاسع عشر ، كما كان هناك تأثير
آخر جاء من تراكم قدر هائل من البيانات المتاحة عن طريق الاكتشافات
والتجار والحكومات الاستعمارية ومن البعثات التبشيرية في كل مكان من
العالم . فبينما كان الباحثون في الدين المقارن يقرنون الاديان ذات
الرسالات السماوية للشعوب المتحضرة ، فان علماء الاجتماع بناء على
هذه البيانات ، أصبحوا قادرين على معرفة الكثير عن الشعوب البدائية في
أفريقيا وأمريكا وآسيا وأستراليا . وطالما أن أديان هذه الشعوب المختلفة
يمكن أن توصف وتصنف وكذلك بناءهم الاجتماعي والتكنولوجيا الخاصة
بهم فمن الممكن إذن أن نبين أنواع الأديان المتصلة بكل نوع من الابنية
الاجتماعية أو التكنولوجيا ، وطالما نظر الى التكنولوجيا على أنها عامل
تقدمي في التطور الانساني ، فمن الممكن أن نجد مجتمعات بدائية في
العصر الحديث ، تتميز بقدر ضئيل من التكنولوجيا ، والتي تمثل المرحلة
البدائية للمجتمع الانساني ويمدنا علم الحفريات والتاريخ القديم
بدلائل عن المراحل اللاحقة في التطور الاجتماعي للحضارات القديمة في
الشرق الأوسط والصين والحضارة الرومانية اليونانية ، وأخيرا الحضارة
الاوربية . فمن خلال دراسة هذه الحضارات وتصنيف شعوبها يمكن
تعيين خط التطور الاجتماعي للإنسانية .

(2) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religions* op.
cit., PP. 13 - 15.

على أية حال ، فقد ساهم كونت في تحديد معالم الوضعية ، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسيولوجياً للدين ، بل على العكس ، فإنه قدم تفسيراً دينياً للعجم . وكما كتب نيسبت Nisbet « انه من الصعب عندما نقرأ أعمال كونت أن ندرك ما اذا كان لاهوتياً أو عالماً »^(٣) . فقد حاول كونت أن يحل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة . وبالرغم من أن قنن الحالات الثلاثة قد يبدو وكأنه قنن أو نظرية علمانية فإنه في رأي هيل Hill انقلب ليكون برنامجاً للدفاع الديني . . . مع هدف واضح لاعادة تقديم التماسك الاجتماعي لكاثوليكية العصور الوسطى باسم دين الانسانية^(٤) .

ب (هيرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوي)

لعل دراسة سبنسر عن الانتقال من الجماعات المتجانسة ذات المجال الصغير الى الجماعات اللامتجانسة والمعقدة ذات المجال الواسع هي بمثابة بداية لنظرية المبدأ الحيوي animism^(٥) وتعني عبادة كثير من الارواح المختلفة والقوى المقدسة بين البدائيين في مرحلة تعدد الآلهة والتي يمكن أن نجدها في الحضارات القديمة . وتدور المناقشات في هذه النظرية حول ثلاثة موضوعات رئيسية (الاول) يدور حول عمومية الطوطمية totemism وتمثل هنا أكثر الاشكال الأولية للدين ، والامر (الثاني) مرتبط بالعلاقة بين الدين والسحر magic والعلم وأخيراً الاهتمام

(٣) انظر :

Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : Heinemann, 1967. P. 228.

(4) Hill, M., *A Sociology of Religion* op. cit., P. 25.

(5) Peel, J., D., *Herbert Spencer : The Evolution of a Sociologist*. London : Heinemann, 1971.

بإمكانية وجود النظرية الحيوية animatism ، أى الاعتقاد فى القوى

الاشخصية المقدسة بدلا من الارواح المجسمة وذلك بالمراحل الاولى .

وقد أشار سبنسر الى أن ظواهر مثل الموت والاحلام والنوم تعطى

احساسا بوجود الروح منفصلة عن الجسم الذى تحركه ، والانفصال

المؤقت للروح عن الجسد أثناء النوم يفسر ظواهر الاحلام ، فالنوم هو

انفصال دائم للروح الى مثنوى آخر فأرواح وأشباح الموتى - يجب أن

تسترضى : تماما كما يتلقى الاحياء الاحترام لمكانتهم . كما تقدم الهدايا

ومن ثم القرابين والتضحية لهم . وقياسا على ذلك وتحتوى الاجزاء غير

الانسانية من البيئة مثل الشمس والمطر والانهار والعواصف على أرواح

محركة وتصبح مثنوى للاثباح الانسانية . فهذه الارواح التى تؤثر فى

رفاهية الانسانية يجب أيضا أن تحظى بالاسترضاء والعبادة^(٦) .

وترى هذه النظرية التى يشارك فيها تيلور أيضا ، أن أصل السدين

يمكن أن نجده فى حب الاستطلاع الفكرى عند الانسان ، وفى قدرته على

عقد مماثلات والخروج منها بتعميمات . فالاعتقاد الدينى الاول للانسان،

كان بلا شك فى الارواح المشخصة وليس فى القوى اللامشخصة لان المبدأ

الذى يعطيه الحياة هو الروح . ولكن هذه الاعتقادات تظل محل اختبار من

التجربة الانسانية وتخضع لقاعدة المحاولة والخطأ وبالتدريج فان ارضاء

التعطش الفكرى يقتضى احلال هذا الاعتقاد بالايمان فى قليل من الآلهة

أو الكائنات التى لها مسئولية عن قطاع كبير من الظواهر أو مصير

الجماعة ككل ، وفى مرحلة متأخرة قد يتوصل الانسان بالخيال الى الاعتقاد

بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتخلق نظاما يجب أن يفهمه الانسان^(٧) .

(6) Scharf, B., R., op. cit., PP. 17 - 18.

(7) Scharf, B., R., op. cit., P. 16.

ج (جيمس فريزر ، الدين والسحر والطبيعة .

يرى فريزر أن السحر مرحلة سابقة على أى شكل من أشكال الدين . ويذهب أيضا إلى أن مناقشات الانسان التى استخدم فيها القياس أدت إلى وجود اقتراحين مؤداهما أن ما يحدث للجزء لا بد وأن يكون له تأثير مماثل على الكل ، وأن ما يحدث لشيء سوف يحدث للأشياء الأخرى التى يكون لها احتكاك به فهذه الاعتقادات فى السحر دلائل على ذكاء الانسان فى محاولته المستمرة للتحكم فى العالم⁽⁸⁾ ولعل الافعال المرتبطة بهذه الاعتقادات قد تدعمها ، ولكن الناس يدركون بالتدريج أنهم لا يتحكمون ، حقيقة ، فى الحوادث بهذه الممارسات السحرية . وفى بحثهم عن وسيلة أخرى للتحكم فى العالم ، فانهم يلجأون إلى قياس مستمد من السلوك الانسانى وهو ضرورة تضرع الضعيف للقوى . واذ ما فشل السحر فى ارغام الطبيعة على العطاء فان الابتغال الدينى قد يحلها على ذلك وطبقا لهذه النظرية فان الموضوعات الدينية الاولى ليس من الضرورى أن تكون مشخصة ، ان قوتها هى خاصتها الرئيسية . ويسلم فريزر بالتحول الدينى نحو اتجاه للتوحيد ، الا أنه يذهب الى أن هذه التحولات محدودة داخل الطبقة المثقفة فقط ، ويظل هناك اتجاه بين العامة يعبر عن استمرار تصديق تعصيمات السحر . كما يذهب فريزر الى أن تقدم العلم وسيلة هامة أولا فى تهذيب المبادئ الدينية ، وثانيا فى اضمحلالها وانقراضها⁽⁹⁾ .

والخط الثانى من مناقشة أصل الدين والسحر لا يعتمد على الفاحشة

(8) Frazer, J., G., *The Golden Bough*. London : Macmillan, 1933.

أنظر أيضا :

..... *Magic and Religions* : 1944.

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 16 - 17.

الفكرية أو الاعتقادية ولكنه يستند الى الجانب الانفعالى والشعائرى .
خلو وضعنا أنفسنا مكان الرجل البدائى سنجد أننا محاطين بقوى الطبيعة،
التي نعتمد عليها فى استمرارنا ولكن لا يمكننا التحكم فيها . حقيقة .
هناك انتظامات معينة مثل دورة النهار والليل ودورة الفصول والعادات
المرتبطة بسلوك الحيوانات ، ودورة الزراعة وهكذا . ولكن الى جانب
ذلك فهناك عديد من الامور غير المتوقعة تثير الرعب والخوف ، فالسما
قد لا تمطر وتموت المحاصيل ، كذلك الرياح والعواصف والجبال كلها
تثير قلقا ورعبا وخوفا جماعيا يقابله الانسان البدائى بشعائر جمعية .
فيحاول الانسان مرة أخرى أن يستخدم وسائل مختلفة للتحكم فى هذا
العالم . فالشعائر فى حقيقة أمرها أمور دينية ، تفسر من خلال الاساطير
والمعتقدات الخاصة بالارواح والقوى والآلهة ولا يتساءل الناس لماذا
يؤدون هذه الشعائر وكل ما يهم أنها تلبي رغبة الانسان فى التحكم فى
الطبيعة من ناحية وتزيل القلق والخوف الذى ينتابه من القوى الطبيعية
من ناحية ثانية (١٠) .

د (الاب شميدت : الديانات البدائية والتوجيه .

من أجل فهم كيفية تطور الاديان من السحر الى المبدأ الحيوى ومن
التعدد الى الوحدانية ينبغى أن نعترف بالجانب الانفعالى والفكرى فى
حياة الانسان ولا شك أن هناك عالمن من أعلام الفلسفة الوضعية حاولوا
أن يقدموا نظرية متكاملة عن أديان الانسان وهما هوبهوس Hobhouse
ودور كيم Durkheim وقبل مناقشة اسهاماتهما ، فإننا سوف نقدم
محاولة لنقد الوضعية التطورية التى قدمها لنا الاب شميدت
Father Schmidt وزملائه فى استراليا (١١) . وقد تركز اهتمامهم على

(10) Ibid. P. 17.

(١١) انظر :

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*- 1931.

الأدلة المتراكمة عن الدين البدائي وشاركوا الرأي القائل بأن البدائين المعاصرين يمكن أن يمثلوا المجتمعات الانسانية البدائية الحقيقية في مرحلة ما قبل التاريخ . وقد لاحظ شميدت أنه على الرغم من وجود العديد من الأرواح والآلهة في كل من هذه الأديان إلا أن هناك إله أعظم أو الإله الأعلى الذي يعد بمثابة الشخص الرئيسي كمصدر للأسطورة والضامن لاستمرارية النظام الطبيعي والاجتماعي فالإله العظيم موضوع للأساطير ولكنه ليس موضوعا لجماعات الطقوس . وتقدم التضحية للأرواح الأقل درجة من الإله الأعلى . ويستنتج شميدت من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولي في العديد من الديانات البدائية . فالناس بالرغم من غياب التكنولوجيا وعدم وجود احتكاك مع شعوب أخرى . لديهم ومضات الطبيعة الحقيقية للإله ، ولكن هذا غالبا ما يكسوه بعض الممارسات المعبرة عن المبدأ الحيوي . فالتوحيد إذن ، هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة المقدسة من الممكن أن يكون بوحى مباشر من الله عن طبيعته ، وليس كما يدعى الوضعيون أن التوحيد تاجم عن عملية فكرية متقطعة . ولعل أهمية آراء شميدت ترجع إلى بيانه أن الفلسفة الوضعية والتطورية لم يكن لها الطابع العالمي في علم الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر . حقيقة يعتقد شميدت مع الآخرين بإمكانية البحث في النتائج التطورية ، ولكن المراحل التي ميزها شميدت للدين لها طبيعة مختلفة عن تلك التي يدعيها التطوريون (١٢) .

هـ (هوبهوس : الدين والأخلاق)

يتمثل اسهام هوبهوس في علم الاجتماع الديني أساسا في بحثه عين المبادئ الخالصة بالتطور الاجتماعي والذي لم يحاول فيه أن ينكر

(12) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 47 - 48.

اسهامات سينسرتولكنه حاول أن يضيف ويفسر المميزات والعيوب الخاصة
ببحث العلاقة بين التباين والتنظيم . ويرى هوبهوس أن الحركة من
البسيط للمركب يمكن أن تحلل الى أربعة حركات مختلفة ، امتداد في
المجال ، زيادة في الفاعلية . زيادة في التكافل أو التعاون بين الاعضاء
المعتمدين على بعضهم بعضا في المجتمع ، وأخيرا زيادة في حركة الاعضاء
لاختيار أدوارهم في الكل المعتمد والمتباين . والتقدم في المجال يسير مع
التقدم والفاعلية . ولكن تأثير هذه التغيرات غالبا ما يحد من حرية وإرادة
الأفراد في التعاون . وقد يمكن فرض وتدعيم التعاون ولكن كلما زاد
احتمال وجود الدعيان واللاء . ولا شك أن هذا يمنع التقدم على
مستوى المجال والفاعلية . هكذا . فإن التطور الاجتماعي لا يسير في
الاتجاه التقدمي ، والتجارب مستمرة في تحديد الأهداف العامة وإنجاز
الحرية في المجتمعات الواسعة والتميزة بالتقدم التكنولوجي ولكنها
للأسف لم تحقق المطلوب . ولكن هوبهوس يرى أن الإنسان يعود مرة
أخرى الى نفس المهمة ، ذلك لأن هذا من طبيعته الجوهرية أن يبحث في
تحقيق التوازن والتماسك للأنشطة والتي يناضل الإنسان من أجلها في
حياته الفردية . أو بمعنى آخر أنه طالما أن الناس كائنات اجتماعية ،
فإنهم لا يستطيعون تحقيق التوازن في حياتهم الا اذا كانت مجتمعاتهم
هي أيضا متوازنة ، وطالما أن هناك مجتمعين في حالة احتكاك فإن هذا
الاحتكاك يجب أن يكون متوازنا طالما أن هدفهما ليس احباط كفاح
الاعضاء في أحد أو في كلا المجتمعين⁽¹³⁾ .

ولكن بينما أن نمط الفعل الانساني في تشييد « مدينة الله »
City of God يتقدم خطوتين ويتراجع خطوة ، فإن قدرة الإنسان على

(13) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 18 - 19.

القيام بالأنشطة الفكرية ليست مرتبطة بالافعال ذات الطبيعة العملية . فالإنسان يمكن أن يتخيل وينظر ويتأمل ، ليس بدون الرجوع الى التجربة ، ولكن بدون استجابة مباشرة لها . فالتطور الفكري سواء في علاقته بالفن أو العلم أو الاخلاق أو الفلسفة أو الدين ، ما هو الا تعبير عن درجة من الحرية المستمدة من البناء الاجتماعي . هكذا يرى هوبهوس أن الانتقال من المبدأ الحيوي الى تعدد الآلهة الى التوحيد مع العملية الخاصة بتكون مثال أخلاقي عالمي للسلوك ، ما هو الا أحد جوانب نمو العقل ، الذي تعد وظيفته العامة هي اقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء المبعثرة للتجربة ، وبهذا تساعد مالكيه على التعلم من الماضي وكيفية استخدامه في المستقبل^(١٤) ولكن اختيار ما يمكن أن يقدمه المثال الديني أو الاخلاقي للمستقبل أمر تكتنفه صعوبات كثيرة عند التطبيق بطريقة حاسمة . فمن أجل اقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء المبعثرة للتجربة فان الجهود العقلية في الفلسفة واللاهوت سوف تتوصل الى فكرة الاله المتسامي أو الكائن المطلق والمجرد ، بحيث لا يمكن تقديم دليل أمبريقي لوجوده أو عدمه . كذلك فان المثال الاخلاقي ، لأسباب مختلفة أخرى ، من الصعوبة اثباتها وتقنيدها من خلال التجربة . ويرى هوبهوس من الاعتقادات الدينية أن هناك حركة نحو تأكيد العناصر العامة في الاعتقادات التوحيدية ونحو الاعتراف بوجود غموض جوهري لا يمكن التغلب عليه فيما يتعلق بالاله الذي له القوة والخير ، فالاله بالنسبة لهوبهوس هو اسم لقوة العقل الخلاقة في المادة ، والتي هي خليط من الحب والفهم ، وهنا نلاحظ أن هوبهوس يحاول الابتعاد عن أمثاله الوضعيين في محاولته تقديم وجهة نظر عن العقل الإنساني مؤداها أن

(١٤) أنظر :

Hodhouse, L., *Morals in Evolution*, 1915, PP. 384 - 386.

العقل أو الذكاء الانساني ليس ملكة منفصلة عن الغرائز ولكنه من الجيد الذي يحاول تحقيق وحدة الفكر والمشاعر والتجربة التي تميز الانسان عن الحيوانات الاخرى^(١٥) . حقيقة أن الدين عند الشعوب البدائية ينبع أساسا من مشاعر الخوف والقلق والتعجب الا أن هذا لا يعنى أن الدين يمكن أن مجرد ليصبح نوعا من التعبير البسيط عن المشاعر ، أو أن قدرة الانسان على التحكم في بيئته وتقليل المفاسبات التي يعبر فيها عن مشاعره أو رهبته يمكن أن تؤدي الى انحلال الدين . فذلك الضبط أو التحكم من الممكن أن يخلق اتجاهات أكثر قدرة على النقد والتأمل في التجربة الانسانية ، ولا شك أن من أحد ثماره هذا الكم الهائل من الفكر الدينى الاخلاقى . فالدين يؤكد دائما على النظام فى مقابل الفوضى وعلى الالتزام فى مقابل الغرائز ، ويعبر عن حقيقة التجربة الانسانية ليس باعتبارها عبث ووهم . وأصول التجربة الانسانية فى الظروف البدائية للحياة لا يمكن أن تغسر الاشكال التي تطورت تحت ظروف أخرى مختلفة وبرغم اعجاب هوبهوس بالتراث الوضعى والفكر التطورى الا أنه شارك الفلاسفة المثاليين آرائهم مما جعله يتوصل الى نتائج مختلفة تماما عما ذهب اليه الوضعيون . فعلى المستوى الفلسفى أكد هوبهوس على حقيقة الصيغ الدينية الامر الذى تنفيه الوضعية ، ومن الناحية السوسولوجية فقد تناول العلاقة بين الدين والاخلاق والبناءات الاجتماعية ، مع وعى كامل بتعقيداتها ، دون محاولة منه أن يجد علاقات بسيطة بين أنواع الاديان والمجتمعات . وعلى الرغم من أن أفكار هوبهوس لم تحظ باهتمام الكثير من علماء الاجتماع ، الا أن هناك عددا من العلماء الذين تبنوا أفكاره فى مجال فلسفة الدين وعلم الاجتماع الدينى من أمثال :

(١٦) Teilhard de Chardin, Alister Hardy, Julian Huxley

(15) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 20 - 21.

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 21.

أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعي

لا شك أن دور كيم أثرى علم الاجتماع الدينى بعدد من الأعمال الهامة فى ذلك المجال . وقد حاول ، مثل التطوريين الأوائل ، أن يبحث عن أصل الدين وذلك بتحليل الدين فى أكثر المجتمعات البدائية . ويعتقد دور كيم هنا أن التغيرات فى الشكل تؤدي الى تغيرات جوهرية فى الطبيعة ، وأن الوقوف على تطور المجتمع من البسيط الى المركب سوف يحدد لنا مجرى التطور الاجتماعى . وما يهمنا هنا أن دور كيم كان له الفضل فى التأكيد على أن عالم الاجتماع له منهجا مخالفا لدراسة الظاهرة الدينية . فالدين بالنسبة له يجب أن يدرس كحقيقة اجتماعية Social fact أو كشيء a thing . ويرفض دور كيم تفسير الدين على أنه نتاج تقسيمات عقلية زائفة أو توهم ناجم عن ضغط مشاعر معينة . ويتساءل هل يمكن لمثل هذا الوهم أو الخيال أن يستمر فى أن يكون له قوة عالمية فى كل المجتمعات الانسانية . فالدين يجب أن يكون حقيقيا ، حتى يمكن أن يكون له تأثيرات اجتماعية ، ويعتقد دور كيم أن القواعد والقيم الخاصة بأى مجتمع تكون بالنسبة لأعضائه فى مكانة عليا وفوق كل الأفراد . وكل عضو يدرك هذه القيم والقواعد السلوكية ، ويدرك أن لها وجود مستقل عنه ولها القدرة على إكراهه على الالتزام بها . كما يشعر العضو باعتماده على المجتمع . ومن المعترف به أن الدين يعتمد على قوى عليا ، وهذا الاعتراف تابع من الشعائر التى تساعد العابد على وضع نفسه فى العلاقة الصحيحة مع هذه القوى ، يتلقى النفع منها ويتعد عن أضرارها (١٧) .

ويؤثر دور كيم أن الأشياء المقدسة لاى تشق كيتين هى فى الحقيقة رموز للمجتمع الذى يمارس هذا الدين . ويفسر هذا بأن الشعوب التى تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية ، وعندما تجتمع فى مناسبات

(17) Scharf, B., R., op. cit., P. 21.

معينة . يقوى هذا الاحساس الجمعي ، ويتكرر هذا الاحساس في
المناسبات يصبح نوعاً من الشعائر ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل
القوى المقدسة . فتلك الاحاسيس التي يعبر عنها من خلال الشعائر
تتعمد على الموضوعات التي أصبحت ذات طبيعة مقدسة في رأي الجماعة
وتتضمن نوعاً من الذشوع الديني في مه اخية القوى العائمة (١٨)

ولقد حاول دور كيم أن يبرهن على هذا ذهب اليه ، فأخذ مثالا من
دراسة قبيلة Arunta في وسط استراليا والتي يعد طوطم القبيلة فيها
الطوطم الرئيسي بالاضافة الى وجود طقوس مرتبطة بطوطم أخرى
ولكنها أقل أهمية على مستوى الاشخاص أو القبيلة عامة . ويذهب
دور كيم الى أن العضوية في هذه القبيلة تشكل محور الحياة الاجتماعية
فالطوطم الشخصي يمثل استدماج القيم الاجتماعية والاعتراف بأن فردية
الفرد تعتمد على مساندة المجتمع . والاعتقاد في وجود اله متسام يمثل
الوعي بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا ، ولكن في
مناسبات قليلة غالبا ما يركد هذا المفهوم من خلال التجربة دون أن يتخذ
ذلك اشكالا طقوسية أو دينية جديدة (١٩) .

ما يريد أن يؤكد دور كيم هو أن الجماعة الاجتماعية هي المسؤولة
عن تكوين الدين والاخلاق والتعبير عن ذلك رمزيا . فالدين خاص
بجماعة معينة وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضا ، بمعنى آخر ،
أن بناء الجماعة عنده يعتبر متغيرا مستقلا والدين يعتبر فيه متغيرا تابعا .
ولكن من الناحية الوظيفية يرى دور كيم أن الدين يستد ويدعم بناء
اجتماعي معين عن طريق منع الانحراف وتحديد مجريات التغير ، وكذلك

(18) Scharf, B., R., op. cit., P. 21.

(١٩) انظر :

Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religions Life*
trans. by J. W. Swain. 1915.

بإعطاء سلطة مطلقة ومقدسة القواعد والقيم الثابتة للجماعة . فالدين
مستمد أيضا من التضامن الاجتماعي من ناحية فضلا عن أنه يعضده من
ناحية أخرى ، فهو يعبر عن ولاءات الجماعة ويعمل على استمرارها .
وعلى الرغم من أن الدين : سواء بطريقة ظاهرة أو مستترة يمر بتغيرات
نجد أن بعض الجماعات تضيئ حنة التقديس على أعضائها ، ولهذا يعمل
المجتمع على استمرار الدين . وفي الوقت نفسه يعمل الدين على تعزيز
هذا المجتمع . فضلا عن ذلك يرى دور كيم أن نمو المجتمعات في الحجم
وفي الاحتكاك المتبادل وتقدم العلم والتكنولوجيا يجعل الناس يميلون إلى
الانتقال من عبادة طوغم القبيلة أو أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو
القبيلة إلى مفهوم الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق^(٢٠) . ولكن التجربة
التي تصاحب المشاعر الدينية تظل تجربة المعيشة في جماعة خاصة ، بما
تحتويه من تراث وقواعد وقيم خاصة . فالاديان التوحيدية ، إذن ،
تحتوي ادعاء بالعالمية مع الترام خاص بالدفاع عن جماعات خاصة
وتدعيمها ، ولهذا فليس مستغربا أن نجد تبريرا لاله الانسانية الذي
يدافع عن شعب معين ومن ناحية أخرى فان آلهة الديانات التوحيدية ربما
تكون في وضع شبيه بالاديان البدائية يؤمن بها الافراد ولكن لا يعبدونها
نظرا لقلبة نفعية الاشياء المقدسة الاخرى مثل الراية المقدسة أو الزعيم
السياسي . وباختصار يرى دور كيم أن حقيقة الدين ماثلة في تأثيرها
وتعضيدها الثقة والتماثل بين أعضاء جماعة معينة . ويبين التحليل
الاجتماعي كيفية مساهمة الابنية الاجتماعية الخاصة في اعطاء فرصة
لظهور أنساق دينية معينة ، كما تبين في الوقت نفسه ، كيفية تأثير هذه
الابنية بتلك الانساق الدينية^(٢١) .

(20) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 23 - 24.

(٢١) تبني دور كيم في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي موقف سبنسر
الذي يرى أن تطور المجتمع يتحقق من خلال انتقاله من الشكل البسيط إلى =

ويلاحظ روبرتسون R. Robertson أن معالجة دور كيم للدين قد

حظيت باهتمام كثير من الباحثين خاصة علماء الانثروبولوجيا ، ويرى أن

مرد هذا أن نظرية دور كيم عن الجانب التكامل للدين وأثر الدين على

المستوى الفردي والجماعي جذبت كثيرا من الباحثين الذين حاولوا

الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية مع التركيز على الجانب الوظيفي أو

التكامل للدين ، أي الاهتمام بدور القيم والمعتقدات والرموز في إعطاء

شعور بالتكامل للأفراد وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع . كل هذا

ظهر أدى إلى ظهور النظرية الوظيفية أو التكاملية للدين . كذلك فقد كان

لدور كيم الفضل ، بما قدمه من دراسات عن التفرقة بين المقدس والدنس

وتأكيد على عالمية الدين ، في استبعاده الدراسات الانثروبولوجية التي

اهتمت بموضوع التفرقة بين ما هو عقلي وغير عقلي في الاعتقاد الديني

= الشكل المركب . فيذهب دور كيم إلى أن المجتمع الانساني يتميز بنوع من

التضامن الآلي Mechanical Solidarity ، ويعيش ويشارك الأعضاء فيه

نفس التجربة ولهذا يقبلون نفس القواعد والقيم والسلطة ، وأي مجرم على هذه

القواعد يعد مجرما على الكل . ولهذا يرتبط التضامن الآلي بأشياء مقدسة في

المجتمع ، وبازدياد العمل داخل المجتمع وتحت ظروف خاصة بالضغط السكاني

يسود المجتمع نوع جديد من التضامن وهو التضامن العضوي Organic

Solidarity . وهنا يظهر نوع من الحرية للأفراد ، ومن ثم يتحررون من

السلطات والقيم التي كان لها مكانة للتقديس وتظهر قواعد وقوانين جديدة

تتميز بالطبيعة العلمانية . على أي حال ، هذا النوع من التضامن العضوي لا

يمكن أن يتم تمثيله رمزيا في أشياء مقدسة ، ولذا فالأفراد يواجهون ولائهم إلى

بعض الجماعات الفرعية . وعليه يرى دور كيم أن الشيوعية والقومية التي

ظهرت في المجتمع الصناعي الحديث أن هي إلا بدائل للديانة المسيحية حيث أن

المجتمع لا بد وأن يفهم نوعا من التعبير المثالي الذي يأخذ شكل الشعائر فيلجأ

بعد ويخطئ بالتقديس . . .

انظر : . . .

Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*. trans.
by G. Simpson, 1947.

والذي ساد الدراسات الانثروبولوجية التطورية في القرن التاسع عشر (٢٢) .

وإذا ألقينا نظرة نقدية على استنتاجات فيير نجد أن نظريته عن الدين تتميز بالتعقيد فكما سبق أن رأينا ، شرح دور كيم نظريته عن الدين في ضوء ظاهرة الطوطمية فذهب الى أن الطوطمية البدائية للدين : وأن الأديان المتقدمة ما هي الا صورة معقدة منها ولكن مع توافق كثير من المعلومات عن الأديان اتضح أن الطوطمية ليست ظاهرة دينية كما ادعى دور كيم . فقد ذهب ليفي استروس Lévi Strauss (٢٣) الى أن تلازم الطوطمية وارتباطاتها بالدين هو الذي أعطاهما مكانة في الدين ، على الرغم من أن الطوطمية قد انفصلت تماما عن الأديان المتحضرة خشية أن تقوم تلك الأديان باحتوائها . ويرى ليفي استروس كذلك أن دور كيم قد اهتم بعلاقة البناء الاجتماعي بالمعتقدات والقيم ، ولكن دور كيم بذلك ، كما يرى ليفي استروس ، قد أغفل العلاقة بين المجتمع والطبيعة . ويؤكد ليفي استروس أن هناك اتجاها مخالفا لاتجاه دور كيم ، وهو الاتجاه الذي ظهر مع مالمينوفسكي والذي يذهب الى أن الدين والسحر قد ظهر

(22) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.* P. 18.

انظر أيضا :

Alpert, H., "Durkheim Functional theory of ritual" in Nisbet, E., (ed.), *Emile Durkheim*. Englewood : Spectrum Books, 1965.

Honigsheim, P., "The Influence of Durkheim and His School on the study of Religion" in Wolff, k. (ed.) *Emile Durkheim* Ohio State University, 1960.

(٢٣) انظر

Lévi Strauss, C., *The Savage Mind*. London : Chicago, 1965.

من خلال العلاقة المعقدة بين الإنسان والبيئة الطبيعية التي تتضمن طبيعة الإنسان البيولوجية . فالرأى عند ليفي استروس أن مقولات الفكر الإنسانى لها علاقة بالوسائل التى تتسامى بالاختلافات بين الطبيعة والثقافة (٢٤) .

ويمكننا أيضا عقد مقارنة بين نظرية كل من دور كيم وماركس فى الدين . فكما يرى روبرتسون هناك اتفاق بينهما فى كثير من الموضوعات، (١) فكلاهما يؤكد على تبعية الفكر الدينى للتنوع القائم فى بناء المجتمع . ولكن بينما يرى ماركس أن بناء المجتمع هو محصلة العلاقة المتغيرة بين الإنسان وبيئته المادية ، ينظر دور كيم الى البناء الاجتماعى باعتباره شئ، معطى a given .

فالتفسير الماركسى للدين لا يورى البناء الحقيقى للاعتقاد الدينى باعتباره انعكاس مباشر للعلاقة البنائية بين الأفراد والجماعات ، ولكن ينظر اليه على انه مظهر من علاقة معينة للتفاعل ، أعنى علاقة الإنسان بالانتاج الاقتصادى . ان طبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات الأساسية التى تهتم بعملية الانتاج هى التى تخلق الظروف التى تؤدي الى ظهور نمط معين من الأديان . ففى كل المراحل السابقة على ظهور المجتمع الاشتراكى يقع الناس فى علاقة اغترابية *alienation* مع كل من وسائل الانتاج ومحصلتها من المنتجات ، كما إنهم يشعرون بالاغتراب فى علاقتهم بعضهم ببعض . وفى حالة الاغتراب تستمر الاعتقادات الدينية والشعائر فى الظهور . فهى بمثابة الاستجابة للمشاعر العامة التى تكشف عن عدم التحكم فى مصير الانسان . فالماركسية اذن ترى أن الدين تعويض فى موقف دينامى معقد خال من العلاقات الاجتماعية ، ولا يتمتع فيه الانسان بأى قوى سوى القوى الفكرية . بينما نجد دور كيم يؤكد على أن الدين تعبير عن الحياة الجمعية والعقل الجمعى (٢٥) .

(24) Robertson, R., *op. cit.*, P. 19.

(25) *Ibid.*, PP. 19 - 21.

٣ - اسهامات اخرى :

١ (هوبيرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية .

جذبت نظرية دور كيم ، خاصة تحليله الوظيفي ، عديدا من الباحثين في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية . فقد حاول هوبيرت Hubert وموس Mauss تطبيق نظرية دور كيم على البناء الاجتماعي للاسكيمو وأنشطته الدينية وذلك لاثبات أن هناك علاقة بين الحياة الاجتماعية والنشاط الشعائري في الاسكيمو تشبه العلاقة القائمة في قبيلة Arunta التي درسها دور كيم . وتبعاً لذلك بذلت كثير من الجهود في الدراسة الوظيفية للاديان البدائية . وتركز الاهتمام في البداية حول الاديان التي لها خصائص قبلية والتي كانت المشاركة الدينية فيها جانباً من جوانب عضوية الجماعة التي تميز بناء اجتماعي ثابت ومنعزل . بينما نجد أن الانثروبولوجيين الاجتماعيين بعد ذلك ، قد أعطوا اهتماماً للتغيرات المفاجئة التي حدثت لاديان الشعوب البدائية نتيجة التأثيرات الاوربية المتمثلة في التجارة أو الاحتكاك الثقافي والاستعمار^(١) .

ب (مالمينوفسكي : الجانب السحري والعمل في السلوك البدائي .

يرى مالمينوفسكي Malinowski أن المعرفة الوضعية وأجرائاتها غير كافية أو شاملة لتفسير كل الظواهر طالما أن هناك باستمرار منطقة غير واضحة وخارجة عن تحكم الانسان ، وهي منطقة الاديان والسحر . ومن دراسته عن جزر التروبريانند Trobriand لاحظ مالمينوفسكي أن سكان هذه الجزر يملكون كما هائلا من المعلومات عن الفلاحة والتي

(1) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 6.

تشكل المصدر الرئيسي لمعشتهم • فهو يرى أن ذلك الكم من المعلومات والأنشطة الخاصة قد ارتبطت به بعض الشعائر السحرية • فكما يقول « في كل عام تقام سلسلة من الشعائر في الفلاحة ... فطالما أن قيادة عمليات الفلاحة في أيدي السحرة • وطالما أن العمل الشعائري والممارسات ترتبط بنظرة سطحية • فإن هذا يؤدي إلى اختلاط السلوك الأسطوري بالعقلي • كما لا يمكن تمييز أي منهما لدى السكان أو حتى على مستوى التحليل العلمي (٢) »

ويذهب مالينوفسكي إلى أن سكان هذه الجزر يفرقون بقرعة واضحة بين ما يمكن انجازه بالوسائل العلمية وما يبقى ليحل عن طريق الاعتقادات سحرية أو شعائر • فليخرج البديهي يعمد وجيز من الحقيقة • الجانب العملي والجانب السحري • ويستخدم السحر في الحالات التي تكون فيها المشاعر قوية وشديدة • في بعض الأنشطة • إلى الدرجة التي لا يمكن معها الاعتماد على الإجراءات الامبريقية فقط • ويصبح الدين والسحر بمثابة مخرج من المواقف أو المآزق التي لا مخرج منها عبر الطريق الامبريقي ولا حل لها إلا بواسطة الشعائر والاعتقاد والايمان بما هو روحاني أو فوق عضوي •

وهكذا حاول مالينوفسكي أن يبين • أننا لكي نبتعد عن التفسير الوضعي ينبغي أن نشير إلى أنه في كثير من الحالات لا يمكن أن تكون المعرفة والإجراءات العقلية مناسبة كلية مع البيئة • ولهذا فالاعتقادات السحرية والدينية والشعائر ليست أخطاء • كما يذكر فريزر • ولكنها استجابات لنوع مختلف من السلوك ويعترف بها كما هي بالنسبة للذين

(٢) انظر :

Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Giencoe III : The Free Press, 1948. P. 11.

يمارسونها أو يعتقدون فيها ، فلكل من الدين والسحر ، كما يرى
مالينوفسكى ، وظائف خاصة يجب أن توضع في مقولات خاصة بها^(٣) .

ج (ماركس: الدين والوعى الطبقي)

لا شك أن ماركس قد أسهم بطريقة غير مباشرة في إثارة الاهتمام
بمكانة الدين في المجتمع^(٤) . اذ يرى ماركس أن الانتقال نحو المجتمع
المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية ، صراعات
مصالح الجماعات أو الطبقات الاقتصادية . ولم يكن اهتمام ماركس
بالدين في كل المجتمعات ، ولكن اهتمامه الاساسى كان بالدور الذى يلعبه
الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة وكيف يسهم في أخماد أو نمو
الوعى الطبقي بين أفراد الطبقة المستغلة . وقد لخص ماركس أفكاره عن
الدين في عبارته الشهيرة : « أن الدين هو أئين الكائن المضطهد ، وقلب
العالم عديم للرحمة ، وحس الظروف للقاسية ، انه أفيون الشعب »^(٥) .
والحق أن انجز Engels هو الذى حاول أن يبين العلاقة المحددة بين
الظواهر الدينية والتقسيمات الطبقيّة في مجتمعات معينة . فحاول ، على
سبيل المثال ، أن يفسر الانتشار المبكر للمسيحية من خلال نمو

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, PP. 36 - 38.

(4) Marx, k., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law" in *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844.

انظر ايضا :

Acton, H., B., "The Marxist-Leninist Theory of Religion", *Ratio* Vol. 1, No. 10. 1958. PP. 136 - 149.

Bottomre, T., B., and Rudel M., *Karl Marx : Selected writings in Sociology and Social Philosophy*, Penguin Books. 1943.

Marx, Karl and Engels, F., *On Religion* Moscow Foreign laugauge publishing House, 1957.

(5) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 26 - 27.

البروليتاريا [الاحرار والعبيد في مدن الامبراطورية الرومانية] انيونانية ، كما حاول أيضا أن يحل حرب الفلاحين الالمان في القرن السادس عشر والتي استخدم النلاحون فيها الرموز الدينية وألتفوا حول قائد ديني كجزء من مواجهتهم للاقطاع (باختصار) فان كلا من ماركس وأنجلز أراد أن يبين أن الدين يمكن أن يكون وسيلة للاعتراض والقبول والخضوع ولذا فقد حاولا تمييز الظروف التي يظهر أو يكمن فيها الصراع الطبقي من خلال تبريرات دينية .

د (ترولتش : تصنيف التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية .

ساعم عالم الاجتماع الالماني ترولتش Troeltsch (٦) في دراسة التنوع البائل بين الجماعات المسيحية في العالم الغربي ، فحاول في كتابه التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية أن يقدم لنا نموذجا تصنيفيا للكنائس والفرق والجماعات الدينية . ولا شك أن مثل هذا النموذج اتصنيفي محل اهتمام ومناقشة حتى وقتنا المعاصر من جانب معظم علماء الاجتماع الديني من أمثال فيبر M. Weber وولسون Wilson نيبور H. R. Niebuhr ويعتقد ترولتش أن هناك أهمية خاصة للإنجيل الاصلى Original gospel للمسيحين في أحداث كل التطورات اللاحقة . فالاعتقاد في هذا الانجيل بما يحتويه من أعتقادات خاصة بصلب المسيح ورفعته الى السماء ، والايمان باليوم الآخر . كشيء مقدس قد أثر على المؤمنين به بغض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية كنتيجة للتأكيد على جانب واحد من هذا الانجيل على حساب الجوانب الاخرى ، فطالما أن الكنيسة تحاول التوافق مع عالم المخطئين فاننا نجد أنفسنا أمام موقفين ، أحدهما للشخص المنتمى الى فرقة معينة وينشد الكمال

(6) Troeltsch, E., *The Social Teachings of Christian Churches*, trans, by O. Wyon, 1913 (2 Vol.)-

الاخلاقي والديني في عالمنا هذا : والآخر للشخص ذو النزعة الروحية (الصوفية) mystic وينظر الى الشعائر والتنظيم الديني والقواعد الاخلاقية باعتبارهم أمورا غير هامة اذا ما قورنت بانجازات الفرد في سعيه نحو تحقيق الوحدة مع الاله . ويرى ترولتش أيضا . أن الذين ينتمون الى الفرق الدينية غالبا ما يكونون من الطبقات الدنيا . فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة كما يرى ترولتش : هي جوانب أساسية في خلق الظروف السيئة للانسان ، ولهذا فان التوتر بين الكنيسة والفرقة والتجربة الروحية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود . وترى بتي أسكارف B. R. Scharf ان ترولتش لم يتنبأ مثل ماركس بأن الاعتراض الديني للفرق سوف يتحول الى اعتراض سياسي للحزب . والذي سوف يؤدي الى احدث الثورة التي تطيح بالظلم . وعلى أية حال : فإن ترولتش قد ألتصر في نموذجيه على المجتمعات المسيحية قبل عصر التصنيع السريع ، ولكن أتباعه حاولوا تطبيق ذلك النموذج على الجماعات المسيحية في المجتمعات الصناعية ، وحاولوا تطبيقه كذلك على مجتمعات غير مسيحية (٧) .

هـ (باريثو : نسبة الظاهرة الدينية)

لقد تبني باريثو Pareto أتجاها مشابها للاتجاه الوضعي في التفسير فأنماط الفعل الاجتماعي ، كما يرى باريثو ، يمكن في كثير من الحالات أن تفسر من خلال ما أسماه بالمقياس التجريبي المنطقي Logico - experimental standard ، يقصد باريثو بهذا أن الغايات التي يسعى لتحقيقها والوسائل المستخدمة يمكن أن يعبر عنها من خلال صدقها العلمي الامبريقي (٨) ويرى باريثو أن الاعتقاد في معرفة الحقيقة

(7) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 27 - 28.

المطلقة يحجب الاعتراف بوجود حقائق أخرى ، فالإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يسلم بأن هناك حقائق أخرى في العالم ، ويرى كذلك أن هناك بعض الافتراضات التي لا يمكن أن تقاس عن طريق الاجراءات المنهجية مثل صفات الله (٨) .

وتتميز أسهامات باريتو في دراسة الظاهرة الدينية بتأثره بالمبدأ النقائل . بأن المعرفة السوسولوجية لها طبيعة نسبية فكل افتراض يجب أن يوضع في حدود الزمان والتجربة التي عرفناه فيها . وفي بحثه للظواهر الدينية كتب يقول « أننا لا نهتم بالبحث في حقيقة أي دين أو عقيدة أو اعتقاد اخلاقي أو ميتافيزيقي مهما كان : ليس لاننا نحقر أي من هذه الاشياء . ولكن لانها ببساطة : تقع خارج نطاق الحدود التي نعمل بداخلها فالاديان والاعتقادات وما شابهها يمكن النظر اليها فقط على أنها حقائق اجتماعية ... نحن نبحث في كيف يتكون الاعتقاد ؟ وكيف يتطور ؟ وما هي علاقته بالحقائق الاجتماعية الاخرى (٩) .

و (لبراس : الاتجاه السوسيوجرافي في دراسة الدين .

وفي نهاية استعراضنا لاهم من أسهموا في تطور علم الاجتماع الديني يجدر بنا الإشارة الى اسهامات لبراس Le Bras في فرنسا . فعلى الرغم من تأثره بنظريات دور كيم الا أنه طور لنفسه اتجاها مميزا يعرف باسم الاتجاه السوسيوجرافي في الدين Sociography of Religion فقد حاول أن يبين بنوع من التفصيل درجة تأثير الممارسات والشعائر الدينية على فرنسا المعاصرة وتاريخ فرنسا الحديث ومن خلال دراسته

(8) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, PP. 35 - 36

(٩) أنظر :

Finer, S., E., (ed.) *Vilfredo Pareto. Sociological writings.* London : Pall Mall Press, 1966 P. 172.

ودراسات تلاميذه تكونت صورة واضحة عن نقاط القوة والضعف في الكاثوليكية الفرنسية . وعلى الرغم من كونه كاثوليكيًا إلا أن أهدافه ، لابرأس ، كانت أكاديمية صرفة ، ولكن تلاميذه حاولوا الاهتمام بكيفية تقوية الكنيسة في فرنسا . وقد قامت دراسات مشابهة لدراسة لابرأس في أمريكا اللاتينية والمجتمعات الأوربية . ومع استخدام الطرق المسيحية حدث تطور لكثير من الدراسات الخاصة بالذهاب إلى الكنيسة ودرجة الانتماء الديني والاعتقاد والمعرفة في المعتقدات الدينية . وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى طرق المسح الاجتماعي ، إلا أنها تعطي معلومات كافية عن العلاقات القائمة بين متغيرات مثل الصناعة وحياة المدينة والطبقة الاجتماعية والممارسات الدينية^(١٠) .

(10) Finer, S., E., (ed.), *op. cit.*, P. 30.

٤ - خاتمة :

قدمنا في هذا الفصل عرضاً سريعاً عن النظريات المبكرة التي ساهمت
شكل واضح في تطور علم الاجتماع الديني . وبيننا كيف أن هذه النظريات
قد ساهمت في تقديم تفسير عقلي ، ومن ثم تضمنت أحكاماً عن حقيقة أو
عدم حقيقة الدين . فكما رأينا ، حاولت النظريات التطورية المبكرة تفسير
الظواهر الدينية داخل الإطار الوظيفي . فالظواهر الدينية ينظر إليها من
خلال هذا المدخل على أنها أساليب بدائية من التفكير الانساني والتي
ما زالت تميز بعض الثقافات الدنيا في سلسلة التطور . فالاتجاه السائد
عند الكثير من ممثلي هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوع من الجهل أو الوهم
أو الخطأ الانساني الذي سوف يتضاءل أمام الاكتشافات العلمية .

وباستثناء دور كيمر كانت معظم هذه الدراسات أقرب الى الدراسات
الانثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية . والحق ان ماكس فيبر
قد ساهم بشكل مباشر في ارساء معالم علم الاجتماع الديني ؛ فقد
تنوعت دراساته المقارنة عن الأديان وشملت أديان الصين والهند
واليهودية والمسيحية وغيرها . وقدم لنا نظرية ما زال لها صداها
وجاذبيتها في الفكر الاجتماعي وهي أن الأفكار الدينية لها أهمية عليا
في أي نسق يتعلق بالفعل الاجتماعي أو التغير الاجتماعي وسوف نفرد
الفصل القادم لمناقشة هذه الأفكار بالتفصيل .

الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

- ١ - تمهيد •
- ٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية •
- ٣ - الدراسات المقارنة للاديان •
- ٤ - نقاد فيبر •
- أ (أصل الرأسمالية •
- ب (الكالفنية ، التطهيرية وروح الرأسمالية •
- ج (العلاقة العلية •
- د (روح الرأسمالية •
- هـ (تعليق •
- ٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

جعل فيير من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية . فقد حاول أن يتناول أديان العالم الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية . ونتج فيير نهجا مخالفا للمناهج التي استخدمتها الاتجاهات التطورية والوضعية . فاهتمامه الاساسى كان متعلقا بالاختلافات بين الانساق الدينية المختلفة أكثر من التشابهات التي بينها . حقيقة كان اهتمامه مثل ماركس يتركز على تتبع تطور الرأسمالية الحديثة، ولكنه يختلف عنه في أنه لم ينظر الى الرأسمالية على أنها مرحلة من التاريخ العالمى للمجتمع الانسانى ، بل نظر اليها باعتبارها ظاهرة تاريخية منفردة . فقد كانت المشكلة الرئيسية عند فيير هى بيان سبب عدم ظهور الرأسمالية فى مجتمعات أخرى . وهل هناك علاقة بين ظهورها فى مجتمعات معينة وبين الاخلاق الاقتصادية الخالقة للرأسمالية التى يمكن أن نجدها فقط فى المسيحية البروتستانتية . ولكى يثبت هذا قام بعمل تصنيفات لأديان العالم والنسق القيمى المرتبط بكل منها وبحث ما اذا كانت هناك قيم مشجعة للنشاط الاقتصادى أم لا . وباختصار فقد حاول فيير اقامة علم اجتماع دينى من خلال دراسة دور الافكار والقيم والدين فى التغير الاجتماعى .

٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية :

تعد مقالة فيبر عن الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية^(١) . أحد الاسهامات الهمة في علم الاجتماع الدينى . فقد حاول فيبر في هذه المقالة أن يناقش العلاقة بين المعتقدات الدينية والاخلاق العملية ؛ خاصة أخلاق النشاط الاقتصادى الذى كان سائدا في المجتمع الغربى منذ القرن السادس عشر وحتى العصر الحديث . وتعد هذه المشكلة في السياق الخاص بالاديان المختلفة ، محور الاهتمام في كل الدراسات التى قام بها ماكس فيبر عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين والاديان اليونانية والرومانية والديانة المسيحية . وعلى الرغم من أن اهتمامه الاساسى في هذه الاعمال كان منصبا حول الاخلاق الاقتصادية ، الا أن فيبر حاول أن يقدم نظرة كلية حول العلاقات بين أنواع المجتمعات وأنواع الاديان السائدة فيها^(٢) .

على أية حال ، فإن أول اهتمام لفيبر في مقالته عن الاخلاق البروتستانتية هو تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتية والتقدم المنظم نحو الرأسمالية وقد أخذ فيبر أمثلته من التطهيرية Puritanism الانجليزية في القرن السابع عشر وكيف استقرت في أمريكا واشتغلت بالمشروعات الرأسمالية . ويرجع اهتمام فيبر بهذه الامثلة لتوضيح المناسبات التى فيها تتغير الاتجاهات نحو النشاط

(1) Weber, M., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, London University Books, 1930.

(2) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 132.

الاقتصادي ويتفقت النظام الاقتصادي التقليدي . ويرى فيير أن رفض هذا النظام التقليدي كان راجعا الى تأثير القوى الدينية والأخلاقية . كذلك حاول فيير أن يبين الفرق المخططة التي حاولت فيها الجماعات الدينية المشاركة في اقامة الرأسمالية في ذلك الوقت . ولكي يثبت هذا قام فيير بفحص فرص العمل والتعليم المتاحة في فرنسا وانجلترا والمجر ووجد أنها تشير الى أن البروتستانتين خاصة اتباع كالفن اذا ما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى ويميلون الى البقاء في المزارع وفي المراتب الدنيا والمشروعات الصغيرة ، أو الوظائف الادارية .

وبعدما حاول فيير اثبات العلاقة بين البروتستانتية الكالفنية والرأسمالية الحديثة انتمى ليبن الملامح المميزة للرأسمالية الحديثة واختلافها عن الانواع الاخرى من التنظيمات الاقتصادية . ويقرر فيير في وضوح ، أنه لا يدعى أن الرأسمالية لم تكن موجودة في كل الانظمة الاقتصادية السابقة ، فقد عرفت أنظمة اقتصادية كثيرة العديد من سمات الرأسمالية ، ولكن فيير لا يتحدث عن ذلك النوع من الرأسمالية ، أنه يبحث عن الرأسمالية الحديثة التي لا تعتمد على الدولة الا في حماية القانون والنظام الذي يسمح للرأسمالية بالعقلانية في السلوك التجاري وبينما كانت الرأسمالية القديمة لا تتعأ بالتعاليم الدينية والرأي العام ، نجد أن رواد الرأسمالية الحديثة أكثر تحمسا في اتجاهاتهم نحو الاخلاق واتباع القيم الدينية في أعمالهم ، وينظرون الى ثرواتهم على أنها هبة ونعمة من الله من بها عليهم . فالمشارك في الرأسمالية الحديثة — سواء كان صاحب المشروع أو الاداري أو العامل ، هو ، كما يرى فيير ، هو « منحرف » عن التقاليد التي لا تحبذ التغيرات التكنولوجية والنظامية وتحجب تراكم الثروة ، وهو ، كما يؤكد فيير ، المؤمن بأخلاق العمل الشاق ، والتحسين المنظم لتحقيق أقصى انتاج ممكن والمقتصد في

الاستهلاك الفردي ، والمؤمن بالفردية أكثر من الجمعية في مسئولية الحياة الاقتصادية^(٣) .

ولكن كيف ترتبط هذه النظرة الجديدة للعمل والتعطش للثروة بالراسمالية ؟ يرى فيير أن مبدأ الدعوة Calling للواجب الديني من الاسس الهامة في هذه القيم الجديدة ، وكذلك مبدأ الجبرية Predestination الذي يولد الارادة القوية اللازمة لوضع ذلك المبدأ وتطبيقه في الممارسات العملية فالبروتستانت ، كما يؤكد فيير ، كانوا مهتمسين للتفكير في عملهم اليومي بأي مهنة على أنه وسيلة من خلالها يقدمون الشكر لله ، فالعمل بالنسبة لهم يجب أن يؤخذ مأخذ الجد تماما مثل الواجبات الدينية التي يقوم بها القس الكاثوليكي الذي يعتقد أنه بلبي دعوة أو واجب ديني خاص . فالعمل له قيمة فعلية ولم يعد ينظر اليه بعد ، على أنه نتيجة لخطيئة آدم . ومن ناحية أخرى ، فالكالفانية تعتبر أكثر تأكيدا على حرية اختيار الواجب الديني من الكاثوليكية كما أنها لا تفرض الالتزام بقبول أي واجب ليرتبط به الانسان منذ ولادته .

ويرى فيير أن هذين المبدأين ، مبدأ أهمية العمل ، وحق الفرد وواجبه في اختيار ميدان نشاطه ، كان لهما اسهاما واضحا في التقدم الاقتصادي الذي لم يبدأونه فقط بل مارسوه بالفعل كما يعتقد أن البروتستانت قاموا بممارسة هذا النوع من النشاط الاقتصادي حينما كانوا يؤمنون بعقيدة الجبرية . فالاعتقاد الكالفاني يدعى أنه بسبب خطيئة آدم فان جميع الناس سوف يختارون ليكونوا من الناجين من العذاب . ولكن لا يمكن لانسان أن يعرف تقدير الله بالنسبة للمؤمنين والناجين ، ولهذا فان الجميع يجب أن يبذلوا قصارى جهدهم في طاعة

(3) Scharf, B., R., op. cit., I. 133.

أوامر الله على هذه الأرض . ولم يكن اهتمام فيير منصبا على الاستجاب
التي جعلت كالفن ينادى بهذا المبدأ ولكنه كان مهتما أساسا بالتغيرات
التي صاحبت ذلك المبدأ في سلوك المعتقدين له . بمعنى آخر : أراد فيير أن
يتتبع الطرق التي حاول الكالفنيون من خلالها تحقيق الخلاص فقد قبلوا
مبدأ كالفن أن لا عودة للشعائر والاعترافات المسيحية ، وبدلاً من ذلك ،
ركزوا جهودهم في العمل المتواصل ، التنظيم الذاتي للشخص . واتبع
الطرق السليمة لتحقيق الاهداف ، والتأكيد على أنهم من المختارين من قبل
الله . واذ ما أصيب المرء بالقلق فعلاجه هو التأكيد على هذه القيم الجديدة
فلا الكنيسة ولا رجل الدين ولا أى شخص يمكن أن يقدم للانسان أى
شئ ، فهو وحده وبكفاحه المستمر يستطيع أن يصل الى مرحلة الخلاص .
وهذا ما يعرف في المسيحية بالزهد الدنيوى inner wordly asceticism
كل هذا أعطى امكانية تطور الرأسمالية الحديثة في أوروبا في القرن السابع
عشر ، ولم تكن مصادفة اذن ، أن تكون هذه الامكانية متاحة فقط بين
البروتستانت الكالفنيين في معظم دول أوروبا (٤) .

ومن الملاحظ هنا أن تحليل فيير يوقف في اتجاه مخالف تماماً للتحليل
الماركسي ، فقد أعطى فيير اعتباراً أكثر لدور الافكار في خلق البناء
الاجتماعي . وعلى أية حال ، فان فيير يدين بالفضل لدراسة سمبارت
W. Sombart عن أصل الرأسمالية وخاصة معالجته لما أسماه روح
الرأسمالية The Spirit of Capitalism كقوة مساعدة في تطور
الرأسمالية الحديثة . اذ يرى سمبارت أن اليهود الاوربيون هم الذين لهم
الفضل في خلق الرأسمالية الغربية .

(4) Scharf, B., R., *op. cit.*, F. 134 - 135.

٣ - الدراسات المقارنة للاديان :

جاءت دراسات فيير عن اديان الهند والصين واليهودية تحت اسم

الاخلاق الاقتصادية لاديان العالم The Economic Ethic of the

World Religions ^(١) لا شك أن هذا العنوان يشير الى استمرار

اهتمام فيير بتأثير الاخلاق البرتستانتيّة على الانشطة الاقتصادية ، كما

أنه يشير أيضا الى أن الاعتقادات الدينية تختلف فيما بينها بشأن

الانشطة الاقتصادية ، ومع ذلك فإن جميع الاديان تحاول أن تعطى توجيهها

أخلاقيا للانشطة الدنيوية لأعضائها سواء كانت هذه التوجيهات ضمنية أو

صريحة . وبهذا المعنى الواسع نستطيع أن نقول أن فيير يتعامل مع

الاخلاق العلمانية التي هي جزء من كل دين عالمي . بمعنى آخر أن في

كل دين « مستودع للخواطر الروحية للمؤمن » وهذا ما يشكل الاخلاق

ونسق القيم الخاص بكل دين . ولا يعنى هذا أن فيير أهمل تأثير المجتمع

على الدين بل على العكس من ذلك فقد بين بوضوح التأثيرات المتبادلة بين

الدين والمجتمع . ولعل اهتمام فيير الرئيسى ، كما يشير بندكس

Bendix كان مركزا حول معرفة تأثير الافكار الدينية على الانشطة

الاقتصادية وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعى والافكار الدينية ،

وأخيرا اهتم فيير بتأكيد وإيضاح الصفات المميزة للحضارة الغربية التي

تتميز بالعقلانية ^(٢) .

(١) انظر :

Weber, "Religions Reflections of the wordly and their Directions," and "Social psychology of the world Religion," in *Essay from Max weber*, trans, by H. Gerth and C. W. Mills, 1947.

(2) Bendix, R., *Max Weber, An Intellectual Protrait*.

Garden city, New York : Doubleday & Company, 1962, P.257.

ونقد تركيز تحليلات فيير حول العلاقات بين المعتقدات الدينية
ومكانة وبناء القوة للجماعة المكونة للمجتمع . واستخدم فيير منهجا
مناسبا لدراساته المبكرة عن الوضع المتغير لعمال الزراعة ومشكلة تنظيم
سوق الأوراق المالية وعلاقة ذلك بالتوجيه النموذجي للمشاركين ، كل
هذا يكشف عن الجوانب الدينية للبناء الاجتماعي في ألمانيا . ثم تحول
اهتمام فيير نحو دراسة القادة الدينيين في الصين القديمة ، والهند
وفلسطين ، الذين صاغوا ونشروا الاتجاهات الدينية للعديد من أديان
العالم . ويمكن فهم البواعث الأخلاقية لتلك العقائد على أنها استجابة
للاهتمامات المادية والفكرية للجماعات الاجتماعية ، كما يمكن فهمها أيضا
على أنها تأثيرات اجتماعية شكلية ومستقلة للإلهامات الدينية والشخصيات
الكارزمية . ومع التقدم الذي أحرزته دراسات فيير انتقلت اهتماماته
بالتدريج من التحليل المطول لتلك التأثيرات المتبادلة إلى الدراسة المقارنة
للإبنية الاجتماعية حيث أن المتضمنات الأخلاقية الدنيوية لأديان العالم
المختلفة تمثل محورا رئيسيا للدراسة . والنظرة العالمية للأديان الكبرى
كانت من عمل جماعات رجال الدين الموجودة والتي لها أسلوب خاص
في الحياة ، وكل منها حاولت تطوير المعتقدات الدينية الخاصة بها ولذلك
انصب هدف فيير الأساسي على تحليل الظروف الاجتماعية التي من
خلالها أصبح الإلهام الكارزماطي للأقلية أسلوبا للجماعة المتميزة والتي
أصبحت فيما بعد التوجيه السائد للحضارة ككل . وحاول فيير أن يطبق
هذا الافتراض الأساسي على كل الحضارات الكبرى في فترة تكوين
أنساقها الاعتقادية المتميزة⁽³⁾ .

ومن الواضح أن كتابات فيير لا تتضمن مناقشة مستقبضة عن كيفية

(3) Bendix, R., *op. cit.*, PP. 258 - 259.

ارتباط افتراضه الاساسى بوجهة نظر المجتمع ؛ وربما نجد بعض
الاشارات الضمنية ، اذ يرى فيير أن كل مجتمع هو تكوين ايجابى او
سلبى من جماعات متميزة ومترابطة من أجل الحفاظ على أسلوب الحياة
بواسطة المسافة الاجتماعية والعزلة واستغلال الفرص الاقتصادية. ولكي
نفهم ديناميات واستمرار المجتمع فائنا يجب أن نفهم تلك الجهود في
علاقتها بالافكار والقيم السائدة في المجتمع ؛ أو بمعنى آخر ، فإن كل
فكرة أو قيمة نقوم بملاحظتها بحيث نبحث عن الجماعة المتميزة التي
تعصدها وأسلوبها المادى والفكرى فى الحياة ، وهكذا فإن فيير يدرس
الافكار الدينية فى ضوء علاقتها بالافعال الجمعية ، وخاصة فى ضوء
العمليات الاجتماعية التى من خلالها تصبح الهامات الاقلية اعتقاد الكثرة
وبذلك يعتبر فيير كل جماعة اجتماعية موجهة بفكرة معينة تؤكد لها من
خلال حياتها ، فالفلاحين يميلون نحو عبادة الطبيعة والسحر ، والزهد
المسيحى هو ظاهرة برجوسوازية حضرية ، والجماعات المسيطرة
والارستوقراطية العسكرية تملك احساسا بالعزلة يجعلها ترفض الافكار
الدينية التى تدعو الى التواضع ... وهكذا . ويشير اهتمام فيير الى
تأكيد واضح على أن المجتمع يتكون من جماعات كثيرة لها مصالح ومميزات
خاصة بها .

على أية حال ، فقد استخدم فيير فى دراسته للاخلاق البروتستانتية

مصطلحا جديدا هو الزهد الدنيوى Inner - Wordly Asceticism (٤)

(٤) انظر :

(A) Weber, M., *Sociology of Religion* trans by E. Fischoff, London : Methuen, 1965.

(B) , *The Theory of Social and Economic organization* trans - by A. M. Henderson and T. Parsonc. N. Y. : Free Press, 1964.

والحق أن هذا المصطلح له استخدام واسع في الدراسات المقارنة
للاديان . وقد استخدمه فيير كمصطلح مقابل لمصطلح التطهري النشد
والراهب الكاثوليكي : فكلاهما يسلك طريقا زهديا في الحياة . فالتطهري
يحاول أن يثبت لنفسه أنه من المختارين للحياة النهائية . والآخر يفعل
ذلك لكي يحقق خلاصه . وفي حالة كل منهما نجد أن الاعتقاد الديني
هو الموجه لطريقة الحياة : حيث تخضع الدوافع لمجموعة نمطية من
الأنشطة وتكون المغريات الحسية قليلة الشأن لدى كل منهما . كما
يمارس كل منهما نظاما تهذيبيا خاصا بطريقة ما حيث أن كل الأفعال
تهدف في نهاية الأمر إلى تحقيق الغاية النهائية وهي الخلاص . ولكن
يبدو الاختلاف في أن الراهب الكاثوليكي يرى أن هدفه يتطلب منه
الامسحاب من الحياة الأسرية والجنسية ومن العلاقات الطبقيّة والملكيّة
ومن الممارسة السياسية ، هذا في الوقت الذي يعتقد فيه التطهري أن
كل تلك الأنشطة السابقة ، لو نظمت وأعيد توجيهها ، فإنها يمكن أن
تساهم في تلبية إرادة الله وتحقيق تبجيله على الأرض والذي يعد
واجبا إنسانيا اسمي . ويرى فيير أن الزهد الأخرى Other - wordly
asceticism لرجل الدين الكاثوليكي يفرض الكثير من المتطلبات مما
يجعله ملتزما طوال حياته بها . فالراهب الكاثوليكي طالما كان متمسكا
بالمثال الذي يتطلع للوصول إليه فإن تأثيره على العالم يكون ضعيفا ،
بينما نجد أن التطهري لو تمسك بمثاله لازداد تأثيره في العالم . وبينما
تمثل طريقة الراهب في الحياة أسلوبا لعدد قليل من الذين يريدون
الكمال ، يعد التهذيب الذاتي للمتطهر متطلبا من الجميع⁽⁵⁾ .

ومن ناحية أخرى ، فقد استخدم ماكس فيير مصطلحي الزهد

(5) Scharf, B., R., *op. cit.* P. 139.

الدنيوى والاخرى ليقارن بين المسيحية وأديان أخرى مثل الهندوسية والبوذية والديانة الطاوية Taoism ويرى فيير أن هناك تشابها بين حالة الراهب الكاثوليكي والحال في الديانة البوذية ، فالبوذية ، كما يذهب فيير ، تشجع الراهب ويمكن التمييز بين الترام الراهب فيها وبين ما يقوم به الفسامة . وعلى الرغم من أن فيير اكتشف أن الرهبان البوذيين في الصين كانوا من ملاك الاراضى ومن بين أفراد يمثلون مراكز القوى السياسية الامر الذي أفسد المثال الدينى ، الا أنه يرى أن البوذية يمكن أن توصف بأنها تشجع الزهد الاخرى ، فالبوذية تشجع احتقار كل الافعال التى توجه نحو تحقيق غايات دنيوية مثل الاشباع الحسى أو امتلاك الثروة أو المركز السياسى ، ولهذا فان الاتجاه فى البوذية دائما نحو الزهد الاخرى ومن ثم فهى بعيدة تماما عن أى أخلاق تعطى قيمة ايجابية للعمل الشاق والتجديدات فى الميدان الاقتصادى . فالبوذية دائما ما تمثل عائقا للتقدم الاقتصادى خاصة تلك الأنشطة التى تتطلب مبادرة ومسئولية فردية والتى قد تؤدى الى وجود تباين وعدم مساواة بين الافراد ، وهذا يعارض الاخوة والانغماس فى التجربة الدينية^(٦) .

والهندوسية^(٧) رغم أنها لا تعرف الرهبنة الرسمية مثل البوذية، الا أن نسقها الفلسفى للاخلاق يشير الى نوع من الزهد الاخرى . فالأنشطة العادية لهذا العالم ، سواء الأنشطة الاسرية أو الاقتصادية أو السياسية إن هى الا واجبات يجب أن تلبى ، ولكن ينظر اليها باعتبارها ليست أهم جوانب الحياة . فلقد بين رجال الدين الهندوسى العظام أن

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 140.

(7) *Ibid.* P. 140.

عالم الظواهر ليس إلا. وهذا • وبينوا أن الوسائل المختلفة للتهذيب البدني والتأمل والصلاة ، كل هذا يساعد الناس على ادراك الحقيقة المتسامية وراء الأشياء المادية والعلاقات الاجتماعية • ولغهم العالم على هذا النحو والتحكم والسيطرة على النفس يقتضى الامر تأكيد الاتجاه نحو الزهد الاخرى ، ولا شك أن هذا كان عقبة فى سبيل تطور الرأسمالية فى المجتمع الهندى^(٨).

وتنادى الديانة الطاوية Taoism أيضا بالزهد ، ففى ترى أن هناك طريقا فى الحياة لابد أن يتبعه الانسان ويقتضى منه الابتعاد عن الاكتسابات الذاتية أو المنافسة أو العداوة • فالانسان يجب أن يبذل قصارى جهده للانسحاب من الأنشطة التى تؤدى الى هذه الاغراءات والانسحاب من الأنشطة السياسية والابتعاد عن الغايات الاقتصادية. وقد أدى هذا أيضا ، كما يؤكد فيبر ، الى عدم ظهور الرأسمالية فى بلاد الصين^(٩).

وإذا كانت البوذية والطاوية والهندوسية تضع قيودا على التطور الاقتصادى وتتحدى بالزهد الاخرى ، فان هناك أديانا أخرى افقتدت الاتجاه المتسم بالزهد ومن ثم وبطريقة مختلفة لم تساعد على وجود الرأسمالية • فالكونفوشية أكدت على وجود بناء اجتماعى ثابت حيث تتقدم أنشطة وتجديدات الفرد • ومن ثم لا يسمح للتغير فيه • فهذا النسق الاعتقادى يؤكد على القيم الدنيوية ولكن أهمها الخيرية والايمان

(٨) انظر :

Weber, M., *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan, 1964.

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 140.

القوى وليس قهر الطبيعة وتحقيق انتجازات فردية وهكذا فان الدين
الرسمي للصين لم يفسح الطريق بوضوح للتقدم التكنولوجي (١٠) .

ويختلف الاسلام (١١) كما يرى فيبر ، عن تلك الاديان ، فهو دين
المحاربين والموجه نحو القيم الدنيوية . ويعترف فيبر بأن هناك بعض
الفرق الصوفية في المراحل المتأخرة من الاسلام شبيهة بتلك الفرق
الزهدية في المسيحية الا أنها لم تكن قوية لدرجة أنها تؤدي الى وجود
تطور اقتصادي . كذلك فان اليهودية (١٢) كما يؤكد فيبر . لم تعط
اعتبارا وقيمة للزهد . فاليهودية قد لعبت دورا هاما في التقدم الاقتصادي
وفي التطور الرأسمالي . ولكن بسبب افتقادها للقيم الزهدية فانها لم
تستطع أن تطور الرأسمالية السياسية أو الحديثة كالتي ظهرت في أوروبا
 وأمريكا في القرن السابع عشر (١٣) .

(10) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 140 - 141.

(١١) أنظر :

Weber, M., *Sociology of Religion*, *op. cit.*,

(12) Weber, M., *The Ancient Judaism*. trans by Gerth and
Martindale, 1932.

(13) *Ibid.*, P. 141.

٤ - نقاد فيير :

الحق أنه منذ نشر مقالة فيير عن الاخلاق البروتستانتية في عام ١٩٠٨ ، والنظرية التي قدمها لازال تشكل «مناقشة علمية» ، فكثير من الكتاب لديهم تصورا أو رؤية أسطورية لما كتب فيير بالفعل ، ولهذا حاولوا أن يفسروا أو يدافعوا أو ينتقدوا هذه النظرية من خلال رؤيتهم الخاصة لها^(١) . وكما أشار R. W. Green بحق فان : هؤلاء الكتاب الذين حاولوا التعليق على عمل فيير وكأنهم لم يفهموا أو أساءوا تفسير أما منهج فيير ، أو النتائج التي توصل اليها أو كلاهما معا ...»^(٢) .

ولعل نقدم راجع جزئيا الى فشلهم في ادراك المعنى الحقيقي للمفاهيم التي قال بها فيير مثل «الروح» «والاخلاق والرأسمالية»... الخ . كذلك ، فان كثيرا من الكتاب «قد بالغوا في النقاط التي حاول فيير اثباتها»^(٣) . وما سوف نقدمه هنا هو محاولة تبين أن هناك أربع مجموعات من الباحثين قد ركزوا تقديم على جانب واحد من نظرية فيير غافلين بذلك النظر الى النظرية ككل ومتجاهلين كذلك تحذيرات فيير الخاصة بفهم نظريته . وسوف نناقش كل من هذه المجموعات الأربع بالتفصيل .

(1) Hill, M., *A Sociology of Religion*. op. cit., P. 98.

(2) Green, R., W., (Ed.) *The Protestantism and Capitalism : The Weber and its Critics*. (Boston : D. C. Heath and co 1965), P. VII.

(3) Hudson, W., S., The Weber thesis reexamined, *Church History* Vol. XXX (March 1961), No. 1.

١ - أصل الرأسمالية

بأنرغم من أن فيير قد أكد على اهتمامه «بروح» Spirit الرأسمالية الحديثة وليس بالرأسمالية ، إلا أن بعض الباحثين حاولوا اثبات أن الرأسمالية أقدم في وجودها من البروتستانتية . في عام ١٩٠٨ - على سبيل المثال - هاجم F. Rachfall نظرية فيير ، وادعى أن الرأسمالية أقدم بكثير من البروتستانتية ، وأن هناك عوامل أخرى أكثر أهمية من البروتستانتية ، هذه العوامل الأخرى هي التي أدت إلى نمو وتطور الرأسمالية الحديثة .^(٤) ومنذ ذلك الوقت وهذا الخط من الهجوم يستخدم من قبل نقاد آخرين .

فقد ذهب ورنر سمبارت Werner Sombart في الطبعة الثانية من كتابه Der Moderne Capitalismus إلى تطور الرأسمالية الحديثة قد بدأ مبكراً مع ما يعتقد فيير . وفي كتابه The Jews and Modern Capitalism ادعى أن الاتجاهات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية التي ارتبطت باليهودية كانت المصدر الأساسي لروح الرأسمالية . وفي كتابه The Quintessence Capitalism فحص سمبارت التأثير الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية على «روح» الرأسمالية . ونلاحظ أن سمبارت ، مثل فيير ، قد اعترف فعلاً بتأثير القيم الدينية على النشاط الاقتصادي ولكنه أعطى أولوية للشعوب وسياساتهم النقدية باعتبارها التي ساعدت على إقامة الرأسمالية وانتشار الروح الرأسمالية وقبل سمبارت ، «مثل فيير أيضاً» ، «الترشيد» باعتباره أحد الخصائص للرأسمالية الحديثة ، ولكنه وجد أن هذا المبدأ وكذلك المبادئ الأخرى مثل الاعتدال ، وواجب الادخار ، والأمانة والربح والفائدة - كل هذه المبادئ يمكن أن نجدها

(4) Green, R., W., (ed.) *op. cit.*, P. VIII,

فى مبادئ الكنيسة الكاثوليكية التى كانت متضمنة فى كتابات علماء
العصور الوسطى والمدرسين من أمثال توماس الاكوينى Thomas Aquinas
وأنطونى الفلورنسى Antonine of Florance وبيرنارد السرينى
Bernard of Sirena وكاردينال كافنتان Cardinal Cafentan (٥).

ومن ناحية أخرى يرى سمبارت أن البروتستانتية كانت دائما على
خط معارض ومعاد للرأسمالية ، خاصة النظرة الاقتصادية للرأسمالية (٦)
ويفسر هذا العداء بين الرأسمالية والبروتستانتية بقوله : « طالما أن
الرأسمالية شىء دنيوى ، شىء للحياة على الأرض ، ولهذا السبب فانها
سوف تكره وتتبد من كل الذين ينظرون الى الحياة على أنها أعداد
للحياة الآخرة » (٧).

والنتيجة كما يعبر عنها سمبارت هى «زيادة شدة المشاعر الدينية
كنتائج ضرورية للاختلافات المتزايدة للأنشطة الاقتصادية . وتزايد
الاختلاف حول الأنشطة الاقتصادية يعنى ضعف وتحلل الرأسمالية (٨) .
ويعتقد سمبارت أن هذا هو ما حدث فى عصر الإصلاح ، وفى بلاد
الكالفنية كانت الكنيسة معادية للرأسمالية . ويعتبر سمبارت بأن
التطهرية قد ساعدت على تطور الرأسمالية ، ولكن التطهرية لم تهب لها
الحياة . فمعظم الاخلاق البروتستانتية يمكن تتبعها والعثور عليها لدى
كتاب العصور الوسطى . وباختصار فإن النتيجة العامة التى توصل
اليها سمبارت هى أنه لو كان هناك أى نسق دينى يعد مسئولا عن ظهور

(5) Green, R., W., (Ed.), *op. cit.*, P. 32.

(6) *Ibid.*, P. 34.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

الروح الرأسمالية ، فإنه سيكون الكاثوليكية ، والبروتستانتية لم تفعل أكثر من ترديد وتأكيده ما قاله وخلفه المدرسيون^(٩) .

وَلَقَدْ اتَّخَذَ عَالَمُ الْأَقْتَصَادِ الْإِيطَالِي A. Fanfani ^{فَنفَانِي} ^{فَنفَانِي} نفس الموقف

الذي اتخذه سمبارت ، فذهب في كتابه Catholicism, Protestantism & Capitalism^(١٠) الى أن أوروبا قد خبرت الرأسمالية قبل ظهور

البروتستانتية ، وأن البروتستانتية كانت قادرة على إقامة نفسها في

هذه البلاد فقط حيث كانت الأوضاع السائدة بها قد مهدت لتوسع الحياة

الاقتصادية في الاتجاه الرأسمالي . ويتساءل فنفاني كذلك «هل من

الممكن لجوهر الشيء - والروح الرأسمالية هي جوهر الرأسمالية عند

فيير - أن يأتي الى الوجود في وقت لاحق بعد وجود الشيء نفسه^(١١) .

فأفكار مثل «الوظيفة» «الترشيد» والتي اعتبرها فيير جوهر الروح

الرأسمالية كانت موجودة في الكاثوليكية في القرن الرابع عشر، فالتعاليم

الكاثوليكية تكررت من جانب البروتستانتية ولهذا «فاننا نحتم القول

بأن البروتستانتية والكاثوليكية لهما أهمية متساوية في تطور الروح

الرأسمالية التي كانت عامة بين الكاثوليك والبروتستانت ، كانت هذه

الروح دائما موجودة وستظل دائما موجودة ، ولكن الروح الرأسمالية

كقوى اجتماعية لم تكن موجودة ولن يكون لها وجود»^(١٢) .

ولتفنيد هذه المجموعة من الانتقادات التي تدعى بأن الرأسمالية

كانت سابقة على البروتستانتية ، يمكن القول بسهولة ، أن فيير لم يكن

(9) Green, R., W., (ed.), op. cit..

(10) Ibid. PP. 35 - 37.

(11) Ibid., P. 201.

(12) Ibid., P. 202.

مؤثما أساسا بالرأسمالية ولكن بنوع خاص من الاخلاق الاقتصادية التي انتشرت في العالم الغربي بعد الإصلاح. وكما أشار بارسونز Parsons فان فيير قد استخدم لفظة الرأسمالية بطريقتين مختلفتين : وهما الرأسمالية في عمومها Capitalism in eneral والرأسمالية الحديثة Modern Capitalism (١٣) .

وقد كان فيير واعيا بأن هناك أشكالا من الرأسمالية كانت موجودة قبل الإصلاح الديني في مختلف الثقافات . ولكن الاختلاف . ثم لاحظ فيير ، أن هذه الثقافات قد تجاوزت تماما عن هذه الالة حطة وعبرت كثيرا من الممارسات التجارية . أكثر من ذلك ، فان الثقافات كانت تفتقد الاخلاق أو التيم التي تتطلبها الروح الرأسمالية الحديثة . وقد عبر فيير عن ذلك بقوله : «لقد وجدت الرأسمالية في الصين والهند وبابل وفي العالم القديم . وفي العصور الوسطى ... ولكن في كل هذه الحالات . فان روحا خاصة كانت ممتدة» (١٤)

هذه الاخلاق — كما يشير فيير — تميزت بمذهبها الخاص بتكريس الشخص للواجب الديني المفروض من الله كأساس للحياة المسيحية . هذه الاخلاق — في رأى فيير — معارضة للاخلاق الكاثوليكية التقليدية

(13) Parsons, T. "Capitalism in Recent German Literature Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37-(February 1929) No. 1, P. 34.

أنظر أيضا :

Shell's list of Weber's six types of capitalism : Shils, F, "Some Remarks on the Theory of Social and Economic Organization" *Economica (New Series)*, vol 15, 1948. No. 57, PP. 36-50.

(14) Weber, *protestant Ethic*, op. cit., P. 52.

التي كانت سائدة طيلة فترة الإصلاح • وقد حدد فيير اهتمامه بدراسة هذا الشكل الجديد من الاخلاق الاقتصادية • وقد كتب فيير في ذلك قائلا : «المشكلة الرئيسية لنا ليست تطور النشاط الرأسمالي في حد ذاته ، وتباين — ذلك النشاط — في ثقافات مختلفة في الشكل فقط مثل: النموذج المعاصر أو الرأسمالية في التجارة ، الحروب ، السياسة أو الادارة كمصادر للربح ، ولكن اهتمامنا بأصل هذا النوع الرشيد من الرأسمالية البرجوازية وتنظيمها العقلاني للعمل الحر»^(١٥) .

من الواضح اذن أن فيير قد طبق بحثه على شكل خاص من الرأسمالية ، والاختلاف الرئيسي بين هذا الشكل الخاص من الرأسمالية وبين الاشكال الاخرى قائم في أسسها الاخلاقية والدافعية ، بينما الرأسمالية التقليدية كانت محدودة بفقدان الدافعية للعمل فيما وراء ارضاء حاجات المرء ذاته ، قدمت الاخلاق البروتستانتية للبرجوازية التصديق الديني لذلك • وكما كتب فيير : «هذا الزهد البروتستانتي الدنيوى عمل بقوة ضد الاستمتاع الذاتى بالملكية ، وحدد الاستهلاك خاصة الكماليات • ومن ناحية أخرى ، كان له تأثيرا سيكولوجيا لتخليص حياة البضائع والامتعة من السكان الذين ينتمون الى الاخلاق التقليدية وقد فتت قيود دافع التملك ليس فقط بتقرير شرعيته ، ولكن بنظيرته اليه على أنه متفق ومشية الله»^(١٦) .

وهكذا فإن فيير عندما ذهب الى أن البروتستانتية قد ساعدت على ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أنه قد برزت من الكالفنية

(15) Weber, *Protestant Ethic, op. cit.*, PP. 22-24.

(16) *Ibid.*, P. 171.

مجموعة من القيم الجديدة ، هذه القيم — الاخلاق كما يسميها فيير —
نشطت ودفعت الناس في تلك الفترة التاريخية الى نوع خاص من الفعل
الاقتصادي ، أعنى الرأسمالية . ولهذا فان مهمة فيير كانت تحليل هذه
القيم ومعرفة كيف ساعدت ويسرت ظهور هذه الروح الخاصة
بالرأسمالية الحديثة . وواضح اذن أن نقاد فيير لم يدركوا المشكلة فبينما
كان يتحدث عن روح الرأسمالية الحديثة ، كان نقاده يناقشون أصل
الرأسمالية في عمومها . وبينما كان يحلل البروتستانتية كنسق قيمى
جديد ونسق دافعى سيكولوجى نظر نقاده الى البروتستانتية على أنها
لاهوت دينى وقارنوها بالعقائد الكاثوليكية .

ب — الكالفنية • التطهيرية وروح الرأسمالية :

ركزت مجموعة أخرى من الكتاب المناقشة حول الجزء الثانى من
نظرية فيير أى العلاقة بين المتطهرين وروح الرأسمالية . فقد انتقد
هدسون W. S. Hudson مفهوم فيير ، المبسط لدرجة كبيرة ، عن
الكالفنية ، وكان هدسون مهتما ، بوجه خاص ، بالطريقة التى استخدم
بها فيير وتونى Tawney كتابات المتطهرين فى القرن السابع عشر
لتدعيم حجتهما . ويرى هدسون : «أن فشل فيير فى اعطاء وزن للطبيعة
التبادلية للعلية ، أدى به الى مزيد من التبسيط — أى مضاهاة تطهيرية
القرن السابع عشر بكالفنية القرن السادس عشر . وانتقل فيير — لخدمة
أغراض بحثه — الى افتراض مؤداه أن الزهد البروتستانتى يمكن أن
يعالج على أنه كلا واحدا — وقد وجد فيير أوضح تعبير له بين المتطهرين
البريطانيين فى أواخر القرن السابع عشر (١٧) .

(17) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History*. Vol. XVIII (March 1949), No. 1, P.6

هذا الافتراض ، بالنسبة لهدسون ، يعد افتراضا خاطئا لا يمكن الدفاع عنه ذلك لانه تحت تأثير الظروف الاقتصادية الجديدة حدثت سلسلة من تغيرات العميقة ، وفي هذا يقول لنا هدرسون : « أن الكالفنيين في القرن السادس عشر كانوا يؤمنون بالنظام الصارم والفردية الاقتصادية اللذين نسبتهما كل من فيير وتوني Tawney للحركة التطهيرية في شكلها المتأخر والتي ربما قد أقرعها هذا النظام الصارم وهذه الفردية الاقتصادية (١٨) » .

ويدعى هدرسون ، أن فيير قد اعترف بأن العلاقة بين مبدأ « الواجب الدينى calling والحياة التجارية لا يمكن أن توجد في كتابات كالفن Calvin نفسه ولكن على أية حال ، فإن اتباع كالفن ، تأسيسا على مبدأ الضرورة السيكولوجية أقاموا مثل هذه العلاقة . وهذا يعنى ، كما يقول هدرسون ، أن فيير ، وتوني بعد ذلك ، قد اعترغا بأن مفهوم calling قد كشف عن نفسه في النصف الثانى من القرن السابع عشر كسمة مهيمنة في الفكر التطهرى .

ويذهب هدرسون الى أن فيير وتوني قد « فشلا في ادراك أن مثل هذا التفسير ليس فقط يعزل مبدأ الواجب الدينى عن سياقه الاوسع في الفكر الكالفنى ولكنه أيضا يدمر كلية البناء اللاهوتى الاساسى للكالفنية . كذلك فانهما (فيير وتوني) لم يدركا أن مثل هذا التفسير لم يكن ضروريا لشرح النشاط الحماسى والمؤثر الذى «أبداه المتطهرون في الحياة التجارية» (١٩)

(18) Hudson, W., S., *op. cit.*, P. 6.

(19) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *op. cit.* P. 7.

أكثر من هذا ، فان مجلول النشاط التطهري لا يوجد في المفهوم التطهري «للوأجب الدين» ، ولكن في السياق الأوسع للمفهوم الكالفني للعلاقة بين الله والإنسان . فكما يشير هذا المفهوم فان الإنسان وكيل Steward لله ، ولهذا فانه محاسب من الله في تسيئين : وقته وممتلكاته ، ومن ثم فهو مسئول أمام الله عن كل لحظة يمضيها وأي نقود ينفقها .

وقد هاجم المؤرخ البرت هيمما Albert Hyma في كتابه Renaissance to Reformation (20) نظرية فيير من الناحية التاريخية واستخدم أدلة وثائقية ، ومذكرات القادة البروتستانت في القرن السادس عشر لكي يثبت :

١ - أن الرأسمالية وروح الرأسمالية كانتا تنتشران بسرعة قبل أن يكون هناك بروتستانت .

٢ - أن لوثر Luther ، زونجلي Zwingly وكالفن Calvin في اتجاهاتهم نحو الربا Usury والفائدة Interest كانوا أكثر تحفظا وعداء للرأسمالية من الكاثوليك .

٣ - المبدأ الأساسي الذي يعتبره فيير جوهر الروح الرأسمالية (وَأَجِب القيام بالعمل الشاق ، كان معروفا لرجال الكنيسة العظام ، وأن لوثر كالفن استمد هذا المبدأ من كتابات القديس ST. Augustine .) .

وأشار هيمما كذلك ، الى أن فيير لم يدرس وجهة النظر الاقتصادية

(20) Hyma, A., "Renaissance to Reformation (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans 1951).

والاجتماعية لكالفن نفسه ، ولكنه لجأ الى الاقتباس أساساً من كتابات
الاجيال المتأخرة عن الكالفنيين . وكما يشير هيمان : فان كالفن Calvin
أظهر اتجاهها حتمياً معاد للرأسمالية ، ممثلاً في السخط على المحاولات
التي تضمن ازدياد الثراء الدنيوي ، ونبذ استهلاك الكماليات فضلاً عن
ذلك ، فان تأكيداً أكثر وضوحاً على أهمية الواجب الديني في نمو
الكالفينية ، ولكن الاشارات المتكررة للواجب نحو العمل الشاق والادخار
هي السمة الغالبة لنظرية فيير⁽²¹⁾ .

ولكليهما

وباختصار ، كان هدف هيمان هو أن يبين أن البروتستانتية لم تسلك
أي طريق تقدمي من بين المعتقدات الأخرى أو تعاليمها الخاصة بالسلوك
الاقتصادي ، ولهذا لم يكن لها تأثير قاطع على نمو الرأسمالية الحديثة .

أما بالنسبة لتوني Tawney فقد قبل التوضيح الذي قدمه فيير
عن فرضه المستمد من كتابات المتطهرين الانجليز في أواخر القرن
السابع عشر ، وقد اعترف توني بتعقيد الظاهرة محل الدراسة
(الرأسمالية الحديثة) . وأكد أن هناك فروقاً بين الكالفنيين والمتطهرين
في القرن السابع عشر ، بمعنى أن المتطهرين المتأخرين في كل من إنجلترا
وهولندا كما يقول توني ، قد توصلوا الى «اتفاق بموجبه يكون هناك
توازن قد تأصل بين الرخاء والخلاص ، وبينما حافظوا على لاهوت
المؤسس (كالفن) فانهم رفضوا نسقيته (أو نظريته) للاخلاق الاجتماعية
مقتنعين بأن التدين يتضمن الوعد بهذه الحياة والحياة الأخرى ، ولهذا
قاوموا بشدة التدخل في المسائل التجارية من جانب كل من الدولة أو
المؤسسات هذا هو الوجه الفردي الثاني للكالفينية بدلاً من الترمت

(21) Green, R., W., (ed.) op. cit. PP. 102 - 103.

الصارم من كالفن نفسه ، الذي يمكن ، بطريقة مقبولة ظاهريا . القول بأن لديه تطابقا مع الصفة التي أسماها فيير (روح الرأسمالية)^(٢٢) .

وفي نفس الاتجاه أكاديميلسون K. Samuelsson أن المذهب التطهري كان أساسا معارضا للانغماس الشديد في النشاط الاقتصادي . وكتب سميلسون يقول «لو أننا قبلنا رأي تونى: ما تحقق نجاحا لجهود استمالة رجال الاعمال والتجار لجعل واجبهم الاساسى متمثلا فى ارضاء مطالب الاخلاق المسيحية والخير العام . والحق أن ذلك ، وعن عمد ، حدد من مجال عملياتهم ومن تجنبهم للتكتلات . اذن فان النتيجة الواضحة للقرض مختلفة (عند تلك الخاصة بتونى) ومؤداها أن وجهات النظر الاقتصادية للمتطهرين لم تكن تشجع أو تعين الروح الرأسمالية^(٢٣) .

أكثر من ذلك فان روح الرأسمالية التي نجدها لدى رجال الاعمال الناجحين مثل بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin لم تكن نتيجة الاخلاق التطهيرية بل على العكس «كانت مختلفة فى النوع عن هذه التعاليم»^(٢٤) ويدعى سميلسون أيضا أن الاخلاق التطهيرية مثل التعطش للثروة ، الربا ... الخ يمكن أن نجدها فى الكاثوليكية^(٢٥) .

ولتفنيد هذا النوع من النقد الخاص بالمجموعة الثانية ، فانه يمكن القول بأن فيير لم يكن مهتما بما قاله كالفن عن نفسه ، ولكن بما فهمه

(22) Tawney's Forward to weber, *The Protestant Ethic.*, op. cit., P. 10.

(23) Samuelsson, K. *Religion and Economic Action* trans. by E. G. French (New York : Harper TorchBooks, 1916) P.42

(24) *Ibid.* P. 79.

(25) *Ibid.*

اتباع كالفن • بمعنى آخر، كان فيير مهتماً يبحث كيف أن المتطلبات اللاهوتية التطهيرية دفعتهم إلى الانتاج الاقتصادي • ولم يبسط فيير التاريخ وكان داعياً للتغير في الاخلاق الكالفنية ، وقد قرر فيير ذلك بقوله : «ولكن لا يفهم من ذلك أننا نتوقع أن نجد أى من المؤسسين أو ممثلى الحركات الدينية من يعتبر اعلاء ما أسميناه روح الرأسمالية بمأى معنى ، غاية لعمل حياته ، كذلك فانه لا يمكننا القول بأن السعى للأشياء الدنيوية قد برهن على أنها غاية فى ذاتها • فليس لاي من هؤلاء قيما أخلاقية ايجابية» (٢٦) •

فقد كان فيير مهتماً بالتصديق السيكلوجى الذى من خلاله انشغل الناس بالنشاط الاقتصادي • وهكذا لم يدرك نقاد فيير مقصده فى هذه النقطة • فعندما ذهب فيير الى أن التطهيرية ساهمت فى ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط ان اسهام المتطهرين يكمن فى اتجاهاتهم التى «أخرجت الزاهد من الصوامع الى المنزل والسوق العام» • (٢٧) وكذلك فان هؤلاء النقاد كما أشار بارسونز : لم يقوموا بأية اشارة الى كتابات فيير الاخرى غير الاخلاق البروتستانتية ... وطالما أن فيير أقام حالته الاساسية على منطق التحليل المقارن ، فان نقده دون الاشارة الى الادلة المقارنة التى استخدمها ... يبدو وكأنه ابتعاد عن المقاييس العلمية الكبرى» (٢٨) •

(26) Weber, *The Protestant Ethic*, op. cit., 89.

(27) Wood, H., "Puritanism and Capitalism". *The Congregational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2. P. 113.

(28) Parsons, T., "Review of Samuleson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 1 (Spring 1962) No. 2, PP. 226 - 227.

ج (العلاقة العلية :

بالرغم من أن تونى فى كتابه *Religion and the Rise of capitalism* (٢٩) قد قبل وجهة نظر فيير القائلة بوجود علاقة عليّة بين الاصلاح البروتستانتى وظهور الرأسمالية ، الا أن تونى يؤكد أن الكالفنية لم تكن المصدر المباشر للرأسمالية ، ولا يمكن للكالفنية بمفردها أن تشرح سمة العلاقات الكلية بين البروتستانتية والرأسمالية . وقد عبر تونى عن ذلك بقوله : « انه اغراء لاي شخص يقوم بشرح فكرة جديدة ومفيدة أن يستخدمها كأنها مفتاح لكل الابواب المغلقة وأن يفسر بالاشارة اليها ظواهر أساسية ، هي فى الواقع نتيجة لعدد من الاسباب المتقاربة » (٣٠) .

ويميل تونى الى تأكيد الدور العلمى للحركة البروتستانتية ككل . وكذلك الى ابراز أهمية الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العامة خلال القرن السادس والسابع عشر . ويذهب تونى الى أن فيير قد أهمل «الحركات الفكرية التى كانت مشجعة لنمو الاعمال التجارية والاتجاه الفردى نحو العلاقات الاقتصادية التى لم يكن لها علاقة تذكر بالدين» (٣١) .

على أية حال ، فان النقد الاساسى لتونى يمكن أن نلخصه فى هذين الاعتراضين :

(29) Tawney, R.,H., *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical study* (New York : Harcourt, Brace and world Inc., 1926).

(30) Tawney's Forward to weber's *Protestant Ethic*., op. cit., P. 7.

(31) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, op. cit., P. 316.

١ - «ليس من التصنع أو التكلفة اقتراح أن المشروعات الرأسمالية كان يجب أن تنتظر ، ويبدو أن فيير قد يشير الى ذلك ، حتى يحدث التغير الدينى ، الروح الرأسمالية» (٣٢) .

٢ - أليس أيضا من «المعقول أن نذهب الى أن التغيرات الدينية ذاتها كانت مجرد نتائج للحركة الاقتصادية» (٣٣) .

وكذلك فقد ذهب المؤرخ الفرنسى هنرى سيبى Henri See بنسأل : «الا يمكن أن تكون القدرة الرأسمالية لاعضاء الفرق التطهيرية شى المؤدية - جزئيا على الاقل - لكل هذا الامتزاج بين الظروف الاجتماعية والسياسية ؟» (٣٤) .

ويرى سيبى أن الكالفنية انتشرت بين البرجوازية الحضرية والطبقات التجارية التى أصبح أفرادها من الرأسماليين ، حتى بدون أن يستسلموا لتأثير المذهب الكلفانى . بالاضافة الى ذلك ، فان الفرق التطهيرية والكالفنية كانوا - خارج هولندا - اقلية دينية ، ممنوعين من الوظائف الحكومية والمهن الحرة ، وطبيعيا أن يكرسوا أنفسهم للمعاملات . ولكونهم مضطهدين وعوملوا معاملة الاجانب انتشروا فى كل العالم وأقاموا العلاقات مع بعضهم بعضا ، وطوروا نوعا من السمة العالمية

(32) Tawney's Forward to *weber's Protestant Ethic*, op. cit. P. 8.

(33) *Ibid.*, P. 8.

(34) Sée, H., "The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern Capitalism," *Revue Historique*. Vol. 155 (1927), Trans. by R. H. Green in his edited work *Protstant and Capitalism*, op. cit., P. 62.

التي تميزهم عن غيرهم . وقد ساعدتهم وحديثهم الدينية على تكوين علاقات اقتصادية مختلفة عن الاقتصاد القومي للبلاد العديدة التي كانوا يقيمون فيها ، وباختصار يؤكد سيبه على أن أي انسان يدرس هذه المشاكل فانه لا يمكن أن يهمل الظروف الاجتماعية والسياسية التي انتشرت بها الكالفنية^(٣٥) .

وقد انتقد ماكنتيير A. MacIntyre سيبه فيير من جانبين :

فأولا وقبل كل شيء ، انتقد فيير في استخدامه لمنهج ميل J. S. Mill الخاص بالاختلاف Difference . ذلك أن فيير بين أنه : «في الصين والهند ، كل الظروف السابقة على ظهور الرأسمالية لم تظهر ، ومن ثم فان لدينا سببا قويا لافتراض أن البروتستانتية هي سبب الرأسمالية»^(٣٦)

ويرى ماكنتيير أن وجهة نظر هيوم Hume وميل Mill عن العلم لا تنطبق على العلاقة بين الاعتقاد Belief والفعل Action بمعنى أن الافكار والاعتقادات تؤثر في الفعل الاجتماعي والحياة الاجتماعية تؤثر في القيم والاعتقاد . فهناك اذن اتجاهات للعلية^(٣٧) وقد شرح ذلك بقوله : «الحق أن فيير يقدم لنا الفعل الرأسمالي على أنه نتيجة للقياس العملي الخاص بالمسلمات البروتستانتية ، وادراك هذه العلاقة المنطقية بين الاعتقاد والفعل يعد انجازا هائلا ، ولان هذا الانجاز كان استخداما

(35) Sée H., *The Contribution of the Puritans. op cit.*, P. 63.

(36) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality in Social Science", In P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series) (N. Y : Barnes and Noble Inc., 1927), P. 49.

(37) Mac Intyre, A., "A Mistake about Causality," *op. cit.*,

لناهج ميل Mill فهو في غير محله كلية ، فليسنا بحاجة لان نخضع بالبدائل العلية . فالهند والصين لم تدعم ولم تستطع أن تضعف حالته (أي حالة ذلك الفعل) عن أوروبا ، ذلك لان السؤال ليس عما اذا كان هناك علاقة عارضة بحتة بين الظواهر ... ومثل هذا الاقتران الثابت ليس هنا أو هناك» (٣٨).

وماكتير لا يرفض أن يكون هناك علاقة عليية بين الفعل (السلوك الاقتصادي) والفكرة (المسلمات البروتستانتية) ، ولكنه يرفض أن يثبت ذلك عن طريق منهج ميل Mill المسمى بطريقة الاختلاف . ولهذا فان اللجوء الى حالة الصين أو الهند للخروج بأنه على الرغم من أن كل الظروف كانت موجودة ما عدا القيم البروتستانتية ، ومع ذلك لم تظهر الرأسمالية ، فالبروتستانتية هي اذن السبب للرأسمالية في أوروبا هذه في رأي ماكتير طريقة خاطئة لا يمكن استخدامها في العلوم الاجتماعية .

أما عن النقد الثاني لماكتير فمؤداه أن الاتجاهات السيكولوجية لا يمكن أن تؤدي الى ظهور الرأسمالية ، وفي هذا يقول : « ان فيير نسب العلية الى البروتستانتية فيما أسماه روح الرأسمالية ، وهو مفهوم بواسطته ظهرت الاتجاهات الرأسمالية لتكون في مقابلة الأنشطة الرأسمالية . وفي الحقيقة وبطبيعة الامر ، فان الاتجاه لا يمكن أن يميز الا في شكل أنشطة يعبر فيها عنه ، فالاتجاه بمعنى أكثر دقة ، هو القابلية لعمل أشياء معينة ، وربما بأسلوب معين ، ولهذا فالحديث عن روح الرأسمالية وأسبابها هو حديث عن الاسباب المتعلقة بمجموعة من

(38) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality", op. cit., P. 55.

الانشطة ينظر اليها بطرق معينة ، ولاشئ آخر ٥٥» (٣٩) وباختصار فان
ماكتير ذهب الى أن الضغط السيكولوجي ليس كافيا لشرح نتائج
الكالفينية ، فالقيم كما يذهب ماكتير ليست كافية لشرح الظاهرة ويفسر
ماكتير هذا بقوله : «لانتى لو شرحت أفعالك على أنها تبين مسلمائك
فانتى يجب أن أكون قادرا على تمييز كل من الفعل والمسلمات باعتبارها
تخصك» (٤٠).

للرد على كل ذلك نقول ، حقيقة لقد كان فيير واضحا في اعترافه
بالعلة المتعددة للرأسمالية الحديثة . ولانه كان يحلل دور القيم الدينية
فى التغير الاجتماعى ولكى يحقق هذا ، فانه عزل هذا العامل ليرى تأثيره .
وهذا الاجراء المنهجى لا يعنى أو يتضمن أن هذا العامل هو العامل
الوحيد المفسر للظواهر ، وقد شرح لنا فيير ذلك بقوله : «نحن مهتمون
بالعلاقة بين روح الرأسمالية الحديثة مع الاخلاق العقلانية للبروتستانتية
الزهدية . وهكذا فانتا نعالج هنا جانبا واحدا فقط من سلسلة
الاسباب» (٤١) أكثر من ذلك يؤكد فيير أن مقصده ، ليس ابدال تفسير
على مادى لجانب واحد ، بتفسير على روحانى لجانب واحد من الثقافة
والتاريخ (٤٢).

وكما ذكرنا فان فيير قد اعترف بالحاجة الى استقصاء عن كيف أن
الزهد البروتستانتى قد أثر فى تطور الرأسمالية . وذلك عن طريق

(39) Mac Intyre, A., "A Mistake About Causality", op.cit.,
p 54.

(40) Ibid., P. 56.

(41) Weber, The Protestantism Ethic, op. cit., P. 27.

(42) Ibid., P. EBA.

«كلية أو شمولية الظروف الاجتماعية». والحقيقة أن فيير كان حريصا على تجنب الخطأ الذي حاول نقاده أن ينسبوه اليه ، ومرة أخرى يقول فيير : «ليس لدينا نية أيا كانت ، لندعي مثل هذه النظريات الحمقاء ، غير العملية ، كذلك — التي تقول — بأن الروح الرأسمالية .. كانت قد ظهرت فقط نتيجة تأثيرات معينة للإصلاح . أو حتى التي ذهبت الى أن الرأسمالية كجهد اقتصادي هي من خلق الإصلاح .. على العكس ، اننا فقط نريد أن نتأكد مما اذا كان ، والى أي حد ، أدت القوى الدينية دورا في التشكيل الكيفي والامتداد الكمي لهذه الروح في كل العالم»⁽⁴³⁾.

(د) روح الرأسمالية :

حاول روبرتسون H. M., Robertson في كتابه *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max Weber and his School*

أن يبين ، أنه «بسبب تبني فيير مدخلا سوسيولوجيا بدلا من المدخل التاريخي لمشكلته فإن حجته الرئيسية التي تتناول المبدأ التطهري عن الواجب الديني لا يمكن تأييدها»⁽⁴⁴⁾. ولكي يثبت روبرتسون أن الروح الرأسمالية لم تكن من نتاج الاخلاق البروتستانتية ، قام فيير على أساس أنه — أي فيير — لم يأخذ في اعتباره أي رأسمالي غير ذلك الرأسمالي التطهري الذي يبحث عن الثروة تلبية للواجب الديني . وقد لاحظ روبرتسون أن : «واقعا مثل ماركس بدون شك ، سوف يدهش بشدة لو طلب اليه ، أن يعتبر الأنشطة الخاصة بالكسب المالي قد حفزت فقط

(43) Weber, *The Protestantism Ethic*, op. cit., P. 91.

(44) Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max weber and His School*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1933).

(45) Green, R., W., (ed-) *op. cit.* P. 67.

بواسطة غايات دينية أو شبه دينية تستحوذ عليها الروح الرأسمالية
الحقة» (٤٦) .

ويضيف روبرتسون ، أنه لا يمكن لمؤرخ أن يكون غير واع بأن فكرة
الواجب الدينى كانت أصل الرأسمالية ، وذلك لان هذه الفكرة ظلت
موجودة فى كل من البروتستانتية القرن السابع عشر والكاثوليكية القرن
الرابع عشر ، ولهذا غائنا نستنتج أن البروتستانتية والكاثوليكية لهما
أهمية متساوية فى نمو الروح الرأسمالية. (٤٧) أكثر من هذا فان
الاخلاق البروتستانتية «قد تتغير كنتيجة لتأثير ظهور الطبقة الوسطى
ذات العقلية الرأسمالية ، فالكنائس الخاصة بالكالفينيين والمتطهرين لم
تحمل دائما نفس الاهتمام فيما يتعلق بواجبات رجال الاعمال . وتأكيدا
متغيرا يعكس روحا متغيرة للعصر حول المبدأ الدينى ،... فمن كونه
العائق المشروع ، أصبح الباعث» (٤٨) .

وتوصل روبرتسون الى أن السبب الاساسى لظهور الرأسمالية هو
الرأسمالية نفسها . فالرأسمالية قد برزت من الظروف المادية للحضارة ،
وليست من بعض المبادئ الدينية (٤٩) . فالبروتستانتية لم تؤثر فى
الرأسمالية ، ولكن الرأسمالية هى التى أثرت فى الاخلاق الاجتماعية
للبروتستانتية .

وللرد على رأى الماركسى لروبرتسون نقول بأن غير كان مهتما

(46) Green, R., W., (ed.) *op. cit.*, P. 67.

(47) *Ibid.*,

(48) *Ibid.*, P. 76.

(49) *Ibid.*, P. 67.

بالروح الجديدة التي ظهرت من البروتستانتية الزهدية ، ولم يكن فيير
مهما بتحليل أنشطة الفرد ولكن «روح الحياة الاقتصادية الجديدة التي
تتميز بالعقلانية والعمل الحر . والاخلاق البروتستانتية — عند فيير —
لم تكن العامل الوحيد الذي انتج هذه الروح الجديدة» وهدف فيير هو
أن يبين فقط ، الأهمية الكيفية ، للعنصر الديني البحت ، في هذه الروح،
وهو يدعى — فيير — فقط أنه «عنصر هام»⁽⁵⁰⁾.

أما عن تقرير روبرتسون الذي مؤداه أن فيير كان مهما فقط
بالرأسمالي التطهري فيمكننا الإشارة الى أن فيير لم يستبعد إمكانية
وجود انجازات مشابهة يمكن أن تعمل بطريقة مغايرة ، وذلك بحسب
الاختلافات في أنساق الدافعية . وقد كان تحليل فيير للمتطهرين
يستهدف فقط بيان ، كيف أن الدين قد أمدهم « بالتصديق السيكولوجي »
في سلوكهم ومن ثم فهو يوجه في اتجاه معين — ذلك — الذي انتج
روح الرأسمالية الحديثة .

هـ (تعليق :

يمكننا في هذا العرض السريع لوجه النقد التي وجهت لنظرية فيير
من العديد من الكتاب ، القول بأن نقدهم يعكس التوجيه الاقتصادي
أو الخلفية الدينية للكاتب . ونتيجة لذلك فإن نظرية فيير كانت ضحية
هذه النزعات الشخصية ، والحقيقة أن السبب الأساسي لفشل كل هذا
النقد يكمن في أن كل ناقد قد ركز نقده على جانب واحد من نظرية فيير
متجاهلا ببساطة الجوانب الأخرى ، أكثر من هذا ، فإن معظم هؤلاء .

(50) Parsons, T., "H. M., Robertson, on Max weber and
his School," *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935), P.
689.

الكتاب اما أساؤا فهم هدف غير أو أساؤا قراءة كتاباته ، أو لم يحبطيا
علما بمنهجه : أو تجاهلوا الاسلوب التحذيري لنظريته .

وكتاب فيير — الاخلاق البروتستانتية — له هدفا أساسيا ، هو
بيان تأثير القيم الدينية على الفعل الاقتصادي ، وفي هذا الكتاب لم
يقصد فيير أن يقدم نظرية كاملة عن الرأسمالية ، أو حتى معالجة كاملة
عن العلاقة بين الدين وظهور الرأسمالية ، فعمل فيير كان موجها لفهم أحد
الجوانب الرئيسية للروح الجديدة : عقلانيتها ، سماتها التخصصية
واحساسها بالواجب . وفي تتبع جوهر هذه الرأسمالية الحديثة ، حاول
فيير أن يبين أنها لم تكن محصلة التطور التكنولوجي ، ولكن نتاجا
لعوامل موضوعية متعددة . وأصر فيير على أن هناك حقيقة أساسية
لا يمكن اغفالها وهي أن الروح العقلانية والمعادية للتقليدية ظهرت مع
الاخلاق البروتستانتية .

ومن الناحية المنهجية يمكن القول بأنه ، بالنسبة لفيير فان « اكتشاف
القوانين كان غاية في حد ذاته في العلوم الطبيعية ، ولكن في علم
الاجتماع ، فالقوانين هي فقط وسائل تساعد على دراسة العلاقات العلية
المتداخلة للظواهر التاريخية » (٥١) .

ويرى فيير — كما لاحظ جرين R. W. Green أن هناك مجموعة من
المفاهيم التي يستخدمها عالم الاجتماع لتكوين فروضه للعمل ، من أهمها
مفهوم « النماذج المثالية » Ideal Types ومفهوم الرأسمالية ،
ومفهوم « الكالفاني » (٥٢) ولهذا فانه يمكن القول بأن هذه النظرية هي

(15) Green, R., W., (ed.) *Protestantism and Capitalism*
op. cit., P. 1.

(52) *Ibid.*, P. 1.

جزء من محاولة فيير لاستخدام منهجه في فحص الانساب والتفاعلات لهذه الظواهر الحضارية مثل الرأسمالية والبروتستانتية . وقد أشار E. Fischhoff الى أن استخدام منهج النموذج المثالي قد أدى الى تشويهاً متنوعة . فكما يقول «ان منهجه — فيير — أدى الى تفتيت أى ظاهرة مركبة الى عناصرها ، ثم اختيار كل عنصر على التوالي كمتغير مستقل لتتبع تأثيره على المتغيرات الأخرى . وفى نهاية العملية فهو — فيير — يشير الى أنه يجب العودة لتأكيد القوة المتغيرة لكل عنصر فى التركيب التاريخي الواقعي ، وتحديد الى أى مدى اقتربت الظواهر الأمبريقية من النماذج المثالية التى كونها» (53) .

بكلمات أخرى ، فقد صرح فيير بوضوح ، أن هدفه هو تحليل عامل واحد فقط من كل العوامل التى أدت الى ظهور الرأسمالية الحديثة ، فضلاً عن هذا ، اعترف فيير بالحاجة الى بحوث أخرى لتحديد درجة وقوة الجماعات الدينية المتنوعة التى لها علاقة بالموضوع ، وأهمية الاخلاق المهنية فى المقارنة مع العوامل الأخرى ويجب أن نلاحظ هنا أن فيير لم يكن ينوى تقديم تفسيره الروحاني للرأسمالية ليكون رفضاً للماركسية فقد حاول فيير فقط ، أن يعبر عن رفضه أن يكون فرض الماركسية هو الفرض الوحيد المطلق والعام فى تفسير الرأسمالية الحديثة . هذا ويؤكد فيير فقط ، على أن الدافعية السيكولوجية لها وزنها فى تفسير ظهور الرأسمالية .

(53) Fischhoff, E. "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, " *Social Research...* Vol. 11, (1944), PP. 75 - 76.

٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر :

بالرغم من هذه الاعتراضات التي قدمناها ، الا أن الفرض الذي قدمه فيبر في كتابه الاخلاق البروتستانتية ما زال مستمرا في ممارسة نوع من التأثير القوي على البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب A. Greeley الى أنه « يبدو من الحقيقة أن تقول بأن الفرض لا زال حيا وصحيحا ، وسوف يستمر في توجيه العديد من الابحاث ... لفترة قادمة ، وقد يدهش من يحدد سببا لذلك »^(١) وقد أخذ الكثيرون هذا الفرض ، باستمرار ، كمبلمة في تحليل التوجيهات الدينية المختلفة لمعرفة ما اذا كانت القيم الدينية لها علاقة بالنشاط الاقتصادي الناجح . بوجه خاص أو بالتحديث بوجه عام^(٢) .

وقد جذبت الدراسات العديدة الهامة عن التغير الاجتماعي الانتباه الى العلاقة بين القيم الدينية والتغير الاجتماعي . فعندما يشير بارسونز الى الافكار المعيارية Normative Ideas والقيم ، فإنه لا يشير الى محتواهم ولكن الى وظيفتهم ودورهم في الافعال الاجتماعية ، وقد لاحظ بارسونز أن : « عمليات التغير التكنولوجي والتي ينسب اليها كثير من الماديين الدور الاساسي ، هي جزئيا وظيفة للمعرفة ، أي الافكار ، تماما

(1) Greeley, A., "The Protestant Ethic : Time for a Moratorium", op. cit., P. 27.

(٢) هذه النظرية قد طبقت على معظم بلاد العالم . على أية حال ، فإن تطبيق هذه النظرية في العالم الاسلامي يمكن أن يوجد في :

Turner, *Weber and Islam*, London and Boston : Routledge & Kegan Paul, 1974, "Modernization in a Muslim Society : The Indonesian Case," in R. N. Ballah. *The Religion of Java* (Glenocoe, III. : Free Press, 1960).

وبنفس الطريقة التي تكون عليها العمليات الاقتصادية» (3) وكذلك أعطى دانيال ليرنر Daniel Lerner اهتماما لدور النبي « القائد العقلاني » Rational Prophecy في التحديث في الشرق الاوسط ، فالتحديث يمكن أن يحدث عندما تظهر : « شخصية دينامية ، تتميز بقدرة عالية على الاتحاد مع الجوانب الجديدة ببيئتها .. وتأتي مزودة بالميكانيزمات الجديدة المحتاجة اليها لتوحد المطالب الجديدة الملقاه على عاتقها وتظهر خارج نطاق تجربتها المألوفة ، هذه الميكانيزمات التي توسع من ذاتية هذه الشخصية تعمل من خلال المشاركة التقمصية » (4) .

كذلك فقد أكد دافيد مكلياند David McClelland ، متابعا في ذلك فيبر ، الحاجة الى دافع انجازي Achievement motive قوى أو ما يسميه N. Achievement ، الانجاز المطلوب للنجاح الدنيوى . ففي كتابه المجتمع المنجز The Achieving Society ، بعد أن أستعرض البيانات المتوفرة عن الانجاز المطلوب في ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية ، توصل الى النتائج التالية :

١ — أن الكاثوليك التقليديين يبدو وأن لهم قيم وأتجاهات متصلة بمستوى أدنى من الانجاز المطلوب .

٢ — بعض الجماعات الكاثوليكية التي تعيش أخيرا في الولايات المتحدة وألمانيا ، قد تحركت بعيدا عن هذه القيم التقليدية نحو أخلاق

(3) Parsos, T., "The Role of Ideas in Social Action," in his *Essays in Sociological Theory* (Revised Ed.) (New York: The Free Press 1964), P. 23.

(4) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society : Modernizing the middle East* (New York : The Free Press, 1964) P. 49.

الانجاز . والكاثوليكية بينما قد تكون متصلة بالاتجاهات التي تؤدي الى مستوى أدنى من الانجاز المطلوب ؛ الا أنها اليوم مجموعة مركبة من الثقافات الفرعية . بعضها تقليدي ، والبعض الآخر حديث في نظرته⁽⁵⁾ .

وقد قام بعض الباحثين بشرح أمبريقى للعلاقة بين الدين — خاصة البروتستانتية والاشكال المختلفة للأفعال الاجتماعية⁽⁶⁾ . ومحاكاة لكلياند أهتم فيروف J. Veroff وفيلد S. Feld وجيرالد G. Gerald بالانجاز المطلوب Need Achievement . وهؤلاء المؤلفين الثلاثة أقاموا دراستهم على بيانات جمعت من مسح قومي ، وتوصلوا الى أن « تصورنا هو أن فرض الاخلاق البروتستانتية عندما يستخدم للمقارنة بين انجاز البروتستانت النشطين والكاثوليك فان هذا الفرض له العديد من الواجه الجديدة التي نأخذها في الاعتبار مع بعض الازواح الاجتماعية الخاصة ، فالفرض يبدو صادقا فقط على الطبقات العليا والمتوسطة بشدة ذات البناء الاقتصادي الناجح في الاجزاء

(5) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society* (New York : The Free Press, 1961), PP. 361 - 362.

أنظر أيضا :

Mc Clelland, D., C., Atkinson, J., W., Clark, R., A. and Lowell, E., L., *The Achievement Motive* New York : Appleton Century - Crofts 1953); McClelland, D., C., Winter, D., G., *Motivating Economic Achievement* (New York : The Free Press, 1971).

(6) أنظر على سبيل المثال :

Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," A-J-S. Vol. XXIX (January 1964), No. 4, PP. 359-366; Anderson, "Review of Religions Research, Vol. 7. (1966), No. 3, PP. 167 - 171.

الشمالية الشرقية من الولايات المتحدة الأمريكية ، وربما لان هذا الاقليم أكثر تشابها مع البناء الاوروبى الذى لاحظته فيير أصلا^(٧) .

وأختبارا آخر للفرض قام به كل من ماير A. J. Mayer وشارب H. Sharp فى دراستهما لمدة خمس سنوات فحصا خلالها تسعين ألف منحوص من منطقة ديترويت Detroit وقد وجد الباحثان « أن هذه الدراسة الراهنة ، ربما تفسر نتيجتها على أنها تأييد جزئى للمدخل الفييرى ، بينما هى تقدم بعض التعديلات الهامة ، فالممارسة الدينية يبدو أن لها نتائج معقولة على النجاح الاقتصادى .. ولهذا يبدو أن الدين مستمر فى القيام بدور أساسى فى التحكم وتحديد وتوجيه السلوك الاقتصادى ، وكما يقترح فيير فان معظم الطوائف البروتستانتية أكثر تجاوزا من الكاثوليك فى الوضع الاقتصادى »^(٨) .

كذلك فان لنسكى G. Lenski فى دراسته عن العامل الدينى The Religious Factor بين اليهود والبروتستانت والكاثوليك : أيد نظرية فيير . وأنتهى لنسكى من دراسته الى أنه ، من بين الغالبية العظمى ، ميز اليهود والبروتستانت البيض أنفسهم بالانماط المتنافسة لانساق العقل والفكر ، المتصلة بالطبقة الوسطى والمنسوبة للاخلاق البروتستانتية تاريخيا ، وبالمقارنة فالكاثوليك والبروتستانت الزنوج غالبا ما يتميزون أكثر بأنماط الطبقة العاملة ، المتميزة بالجمعية والامن فى الفكر والعقل^(٩) .

(7) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background," *A.S.R.* Vol. 27 (April 1962), No. 2, P. 217.

(8) Mayer, A., and Sharp, H., "Religious Preferences and Wordly Success," *A. S. R.*, Vol. (April 1962), No. 2. P. 227

(9) Lenski, G., *The Religions Factor* (Garden City, New York : Doubleday, 1961), P. 101.

ومن ناحية أخرى نوضح بعض كتب نى نتائج سلبية عندما طبقوا
نظرية غير^١ الثلاثة من "البحر". مستخدمين عينة غير عشوائية حجمها
٢٠٥ شخصاً من الذكور البيض بعموم ثلاثة مجز. اختبروا "الفرض
مبريقى فى سر عرض ذاتى Null hypothesis". ليس عدد
اختلاف جوهري سوف يوجد فى انماط ، لنقل الاجتماعي أو فى مستوى
الطموح بين "البروتستانت و"الكاثوليك" الأمريكيتين فى العديد من
الوظائف^(١١) .

وبعد اختبار الفرض خاصة بالنسبة لهدف . الدخل . التوجيه المهني .
التنقل الوظيفي (المهني) بين الاجيل وفى داخل الجيل . أنتهى الباحثون
الثلاثة الى أنه ، مهما كان تأثير هذين الفرضين للدين على أتباعهم
فى مجتمعنا . ديمت ذهبت اليه النظرية الفيرية . فأنهما مطموسان بالروح
العامة^(١٢) .

أما بالنسبة لروزن B. G., Rosen فهو يبدو وكأنه يرغب الفرض .
ففى دراسته وجد أن الاطفال اليونانيين واليهود والبروتستانت لديهم
دافعية أنجزية أكثر من الاطفال الفرنسيين والكنديين والايطاليين

(١٠) انظر على سبيل المثال :

Ball, D., W., "Calvinists, and Rational Control : Futrher
Explorations in the weberian thesis, "Sociological Analysis, Vol.
25 (1965), No. 4, PP. 181 - 188; McNamara, R. I.. Intellectual
Values and Instrumental Religion" *Ibid.*, Vol. 25, (1964), No. 2,
PP. 99. 107.

(11) Mack, R., W., Murphy, B., J., aud Yellin, S., "The
Prestant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility : an
Empirical Test" *A. S. R.*, Vol 21, (June 1956), No. 3, P. 296.

(12) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, s. op. cit.,
P. 300.

(وغالبيتهم من الكاثوليك) • ولكن روزن يفسر هذه الاختلافات بأشارة الى الأساس الاثنوجرافى Ethnographic عن البلاد الاصلية لهؤلاء الاطفال • وبكلمات أخرى • فانه بالرغم من أن روزن يعتبر نظرية فيير تفسيراً جزئياً للاختلافات ، الا أنه يؤكد أن الدين ليس هو السبب الاساسى لهذه الاختلافات التى لاحظها ، ولكن ترجع الى اختلافات الخلفية السلافية والقومية لجماعات معينة (١٣) •

كذلك فان العنصر السلافى Ethnic factor قد استخدمه ليبست M. Lipset وبنديكس R. Bendix لشرح الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت فى كتبهم عن التنقل الاجتماعى فى المجتمع تصدى Social Mobility in Industrial Society ذهب الباحثان الى أن هناك اختلافات قليلة • ان لم تكن معدومة ، بين المكانة المهنية المنجزة فى الجيل الثالث الكاثوليكى والبروتستانتى ، ما عدا أن البروتستانت الفلاحين أكثر من الكاثوليك ••••• عدداً — ومن ناحية أخرى ، بين الذين هاجروا حديثاً ولا زالت خلفيتهم الثقافية عالقة بهم ، نجد البروتستانت فى وظائف أعلى من الكاثوليك • وهكذا فان الاختلافات المهنية بين الجماعتين الدينتين تختفى عندما يضمحل العامل السلافى • ولكنى نعبر عن ذلك بطريقة أخرى نقول ، أن المهاجرين البروتستانت جاءوا من جماعات سلافية تتمتع بمكانة عليا ، بينما الكاثوليك كانوا أعضاء فى جماعات سلافية تحتل مكانة أدنى ، ولقد جاء البروتستانت من بلاد كان التحصيل العلمى فيها مرتفعاً ، أما الكاثوليك فكانت بلادهم فقيرة ، حيث كانت الطبقات الفقيرة ، تحصل على قدر أقل من التعليم ، ومن ثم فان

(13) Rosen, B., C., "Race Ethnicity, and the Achievement Syndrome," A. S. R., Vol. 24 (February 1959), PP. 47-60..

الاختلاف بين المهاجرين الكاثوليك والبروتستانت ربما ينسب الى العوامل
السلالية بدلا من العوامل الدينية^(١٤) .

(14) Lipset, S., M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society* (Berkeley : University of California, 1969) PP. 50 - 51.

٦ - خاتمة :

لكي نعلق على هذه الدراسات ، يمكن القول بأن نظرية فيير قد أسىء استخدامها من أجل اثبات وجود أو عدم وجود علاقة ايجابية أو سلبية بين البروتستانت المحدثين والنمو الاقتصادي . فبال تأكيد أن نظرية الاخلاق البروتستانتية ليست مناسبة لدراسة المجتمع الامريكى والاوروبى المعاصر . فالدراسات الامبريقية حاولت أن تبين البروتستانت موجهين اقتصاديا وأكثر نشاطا من الكاثوليك ، وذلك بسبب الخلفيات الدينية المختلفة . وقد أدى مثل هذا التبسيط الشديد للنظرية - كما لاحظ جريلى A. Greeley الى أن « كثير من الجهود التى حاولت جعل الفرض مطابقا قد تميزت بكونها دون المستوى العلمى المطلوب وهذه الجهود تمثل سوء فهم للبروتستانتين والكاثوليكية ، وحقا لماكس فيير »^(١) .

كما أن هؤلاء الذين استخدموا النظرية ليفترضوا ، مستخدمين أدلة امبريقية ، اختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت فى التعليم والتنقل والمهنة ... الخ ، قد أخطأ أساسا فى اختيار موضع النظرية عندما طبقوها على المشاكل المعاصرة . وبعضهم ذهب بعيدا عندما حاول أن يدعى أن : « الدين فى ذاته يعمل على اعاقه التطور الاقتصادى فى المجتمع ، فلو أعطى حرية التعبير كاملة ، فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلا »^(٢) .

(1) Greeley, A., *The Protestant Ethic Time for a Moratorium,* op. cit., P. 20.

(2) Clark, S., D., *Religion and Economic Backward Areas* op. cit., P. 264.

ونحن نرد على هؤلاء الذين حاولوا تطبيق النظرية على الاختلافات المعاصرة بين الجماعات الدينية ، نقول لهم أنهم تناسوا الفرق الزمني بين أصل البروتستانت المهاجرين وأديان أجدادهم ، كذلك فإنهم أهملوا تعدد الأسباب في الانجازات الاقتصادية والتعليمية . فلم يكن في نية فيير أن يقارن بين أنشطة الكاثوليك والبروتستانت المحدثين بالنسبة لانجازاتهم . كذلك لم يكن فيير مهتم بقياس أو إجراء دراسة احصائية عن الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت . فاستخدامه للاحصاءات جاء « عرضا لبيان حجته » فقد استخدم هذه البيانات باعتبارها مؤشرا للمشاكل الهامة أكثر من كونها أدلة (٣) .

لقد كان مصدر نظرية فيير هو الوثائق التاريخية والتفسيرات السوسيولوجية ، فالنظرية تعالج العلاقة بين البروتستانتية وظهور الرأسمالية الحديثة كظاهرة تاريخية ومعظم الدراسات الوثائقية — كما لاحظ — واجنر H. Wagner تفتقد الإشارة التاريخية أي « بينما نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع المعاصرين أن يقدموا بيانات في معظمها غير متوافرة ، نعتبر أنه من المدهش ، كقاعدة أنهم يبدون وكأنهم غير مهتمين باقتفاء الأدلة التاريخية » (٤) .

وهكذا فالدين ليس العامل الاساسي في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين ، بل يجب على الباحث أن يعطى اعتبارا للعوامل الاخرى ، مثل التعليم ، السلالة ، الاكتساب الثقافي ، القيم القومية ، الوضع الحضري ... الخ . على أية حال ، هذه النتائج سواء

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, P. 128.

(4) Wagner, H., "The Protestant Ethic : A Mid-Twentieth Century View," *op. cit.*, P. 37.

إيجابية أو سلبية لا تثبت أو ترفض نظرية فيير وذلك لأن هناك العديد من العوامل المتعلقة بكل حالة ، ومعظم الكتاب ، أساءوا فهم هدف نظرية الأخلاق البروتستانتية ، أعنى . كيف أن القيم الدينية الجديدة دفعت الناس في فترات زمنية معينة لتحقيق نجاح دنيوى •

الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

- ١ — تمهيد •
- ٢ — مشكلة التعريف •
- ٣ — جوانب الدين •
- ٤ — مشكلة التفسير •
- ٥ — تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسيولوجية المفسرة للدين •
 - أ (تمهيد •
 - ب (تأثير نظريات التطور •
 - ج (تأثير النظرية الوظيفية •
 - د (خاتمة •
- ٦ — خاتمة : الدين وحالة الانسانية •

١ - تمهيد

من المعترف به كحقيقة أن كل المجتمعات المعروفة لدينا تتميز بكونها « دينية » بطريقة أو بأخرى . وهذا لا يعترف يتضمن الاتفاق على ما يشكل السلوك الديني . ولكن الحقيقة تشير إلى أن هناك اختلاف حول تحديد معنى الدين . غامضات ما زالت مستمرة حول تعريف الدين وكيفية تمييزه عن السحر من ناحية . وعن الفلسفة وسائر أشكال الحماس الاجتماعي أو السياسي من ناحية أخرى . . كذلك فقد أدى تنوع الأديان إلى مشكلة أن التعريف الذي قد يستتبع من دين معين لا ينطبق بالضرورة على أديان أخرى ، وعلى أية حال ، فإن عالم الاجتماع الديني يواجه هذه المشكلة ويبتكرها نقطة بداية قبل شروعه في تحليل الدين . وقد ترتب على هذه المشكلة أن ظهرت اتجاهات أخرى تحاول الابتعاد عن إعطاء تعريف رسمي لصوري للدين ومحاولة تحديد جوانب الدين . فهناك جوانب روحية اجتماعية وثقافية أخرى للسلوك الديني . ولهذا فعالم الاجتماع مطالب بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية سواء للفرد أو للمجتمع ككل . أيضا قد يثير عالم الاجتماع التساؤل عن دور العامل الديني في التأثير على الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية ؛ إذ أن هذا العامل الديني قد يعد متغيرا مستقلا أو تابعا في التحليل والتفسير العلي . وكما سوف نرى ، هناك العديد من المحاولات التي تسعى إلى إيجاد تفسير على علاقة الدين بالأنشطة الاجتماعية ؛ خاصة الأنشطة الاقتصادية . وأخيرا فإن عالم الاجتماع يواجه بنظريات تحاول تفسير الظاهرة الدينية ؛ ومعظم هذه النظريات مستمد أصلا من الدراسات الأنثروبولوجية . وعلى الرغم من تشابه

العلمين في الاهتمام بتناول الظاهرة الدينية مع الاختلاف في مجال
الدراسة ، وعلى الرغم ، أيضا ، من تأثير علماء الاجتماع المبكرين بهذه
الاطر النظرية الا أن معظم الابحاث المعاصرة تحاول ايجاد اطر نظرية
بديلة تعبر عن جوهر علم الاجتماع الدينى . وسوف نناقش هنا هذه
المسائل التى تواجه عالم الاجتماع فى تحليله للظاهرة الدينية ، وهى :
مشكلة التعريف ، ومشكلة تحديد جوانب التدين ، ومشكلة التفسير ،
ومشكلة تأثير نظريات الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى .

مشكلة التحريف :

يذهب البعض الى أنه ليس من المفيد أن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الديني . فكل منا يعرف ما هو الدين، ولكن علينا أن نجعل هذه المعرفة أمرا منظما . بمعنى أن نسعى الى الوصول الى شبه اجماع على حدود موضوع الدين — الذي يحتوى على تنوع هائل — قبل أن نبدأ في تحليله . فنحن في حاجة الى قواعد منظمة لاستخداماتنا للفظـة الدين^(١) . ونحن نقرر أنه ليس هناك تعريف مطلق

(١) يذهب سكوبس Schoepes الى أن لفظة Religion الانجليزية مستمدة من اللفظة اللاتينية Religio الا ان هناك اختلافا حول معنى اللفظة . فقد استخرج Cicero لفظة للدين من relegere لتعني يعتبر to consider ومن ناحية أخرى يفضل القديس أوغسطين Augustine استخدام معنى الكلمة ليشير الى (ايجاد ما قد فقد مرة أخرى) ومن ناحية ثالثة نجد Lactontius يرى أن اللفظة مشتقة من religare لتعني ليربط أو ليصل To Tio أي أن الدين يعني الاتصال أو الانسان بقوى عليا .
أنظر :

Schoepes, H., J., *op. cit.*, PP. 2 - 3.

أما بالنسبة لاستخدام لفظة الدين في اللغة العربية ، فكما يلاحظ محمد عبد الله دراز المعاجم يشوبها الغموض والخلط والاعادة ، فقد يقال عن الدين ما يدان به ، أو يقال ان الدين هو الملة وأن الملة هي للدين فالدين كما يذكر دراز، يستعمل بمعاني متباعدة ومتناقضة أيضا : فالدين هو الملك ، وهو الخدمة . هو العز ، وهو الذل — هو الاكراه ، وهو الاحسان . هو للعادة . هو القهر والسلطان، وهو التذلل والخضوع — هو للطاعة ، وهو المعصية . هو الاسلام والتوحيد ، وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يبتعد الله به ... (الخ) .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الا أن دراز يرى أن هناك صلة تامة في جوهر المعنى ، وأن هذه المعاني المختلفة للدين يمكن ردها الى ثلاثة معان تكاد =

لاى ظاهرة متضمنا فيها • فنحن اذن فى حاجة الى تعريف عام يشمل معظم الافكار الرئيسية لهذا المفهوم ويحتوى كل القنوعات الهامة والخاصة بالظاهرة الدينية •

وقد عبر ماكس فيبر عن المشكلة التى تواجه الباحث فى تعريفه للدين عندما بدأ كتابه عن الاجتماع الدينى بهذه العبارة « لنعرّف الدين — لنقول ما هو — أمر غير ممكن فى بداية هذه الدراسة • فالتعريف ربما يمكن التوصل اليه عند نهاية هذه الدراسة »^(٢) وكما يلاحظ بيرجر فان فيبر حتى فى نهاية دراسته لم يعط إقراره التعريف المرتقب^(٣) •

= تكون متلازمة • ويرجع ذلك الى أن كلمة الدين ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات ، أو أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب • (أ) فالاستخدام الاول لكلمة (الدين) على انه فعل متعد بنفسه : (دانه يدينه) ، فاذا قلنا (دانه دنيا) عنينا بذلك انه ملكه ، وحكمه وساسه • ودبره وقهره ، وحاسبه ، وقضى فى شأنه ، وجازاه وكافاه • فالدين هنا يستخدم ليعنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير (ب) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد باللام ، (دان له) بمعنى أردنا أنه أطاعه وخضع له • فالدين هنا الخضوع والطاعة والعبادة والورع • (ج) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد بالياء (دان به) فاذا قلنا (دان بالشئ) كان معناه أنه اتخذها ديناً ومذهباً ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلق به • على أية حال ، فان استخدام اللفظة فى اللغة العربية ، كما يرى دراز ، (تفسير العلاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له • فاذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانتقاداً، وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمراً وسلطاناً) • بمعنى آخر فالدين له ثلاث استخدامات : الاول ليعنى الالتزام والاعتقاد ، والثانى الالتزام والانتقاد ، والثالث هو المبدأ الذى يلزم الانتقاد له •
انظر: —

دراز (محمد عبد الله) ، مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٣١ •

(2) Weber, M., *The Sociology of Religion* op cit., P. 1.

(3) Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, op cit., P. 175-

من الجدير بالإشارة هنا أن موقف فيبر قد أثار عديدا من الاعتراضات =

والحق أن قول فيبر هذا يعبر عن المشكلة الخاصة بالتعريف والتي تواجه عالم الاجتماع . فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالبا ما عارضون التعريفات بعضها بالآخر ، ولهذا يغلب على محاولتهم الاهتمام بلا شيء سوى التلاعب بالألفاظ . فهناك الكثير من الفروق التي تميز تعريفات الدين ، ويرجع السبب في ذلك الى أن الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية تختلف ثقافتهم وتتنوع اهتماماتهم . فهناك — مثلا — مجموعة من الكتاب الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية بلغة ما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة ولا شك أن هذا النوع من التعريفات لا يمثل أية

= فيلاحظ Robertson أن فيبر يذهب الى "التوصل الى التعريف قد يكون ممكنا بعد للبحث الامبريقي ومناقشته ، ولكن ، كما يذهب روبرتسون ، كيف نناقش ونبحث شيئا غير محدد ؟ كذلك فان فيبر يتحدث عن جوهر الدين essence of religion ، ولكن كما يتساءل روبرتسون هل هذا ما هو مطلوب لتعريف الدين وأخيرا فان فيبر يشير الى السلوك الديني ، وكما لاحظ روبرتسون ، كيف يمكن لفيبر أن يشير الى هذا مع العلم أنه لم يقدم تعريفا له ، ويرى روبرتسون أنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا معيار تعريفه . فليس هناك شيء اسمه جوهر الدين نحاول تتبعه ويوجد هنا أو هناك ويدرك عى أنه ديني وبارغم من أن فيبر ، كما يرى روبرتسون لم يقدم لنا تعريفا سوسيولوجيا يساعد في تحليل الدين ، إلا أنه لم يكن مهتما بالدين في حد ذاته ، ولكن كان اهتمامه منصبا أساسا على قواعد المعاني grounds of mening بالنسبة للأفراد والجماعات التي تحاول تنظيم حياتها الاجتماعية ومفاهيمها عن الوقت ومعنى الموت وعلاقة ذلك بالتجربة الانسانية وما يهمنا هنا هو أن فيبر قد ساوى البحث في قواعد المعاني بالبحث في علم الاجتماع الديني ، الآن فيبر في تحليله الأخير لم يعتبر للدين أساس قاعدة المعاني والتي تعد أحد خصائص المجتمعات الحديثة . فعلى العكس من بعض العلماء الحديثين فان فيبر لم يعبر الموجهات الثقافية العامة للمجتمع الحديث كتعريف للدين .

أنظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., PP. 34 - 35.

قيمة بالنسبة لعلماء العلوم الاجتماعية . وهناك جماعة أخرى تحاول أن
تحدد تعريفها من بينات مستمدة من تعبيرات خاصة بظاهرة معينة .
وهذا النوع من التعريفات أيضا ليس مبدى غائبة نعلم ، العلوم الاجتماعية
أما المجموعة الثالثة فهي التي تحاول أن تقدم تعريفات بعد القيام بدراسة
لعدد من مظاهر الظاهرة ومعرفة ما هو شائع بينها . هذا النوع من
التعريفات . هو الذى ينتم به علم الاجتماع⁽⁴⁾ .

اذن فالمشكلة التى تواجه عالم الاجتماع الدينى هى ايجاد تعريف
للدين يتناسب مع هتماته . اعنى تعريف محدد يكون بمثابة أداة
تحليلية تشيده فى غييم أشكال معينة من الحياة الدينية . كذلك يجب أن يكون
هذا التعريف من الاتساع والشمول بحيث يشمل على كل أنواع السلوك
الدينى فى مختلف الظروف . ولكن لماذا ينبغى أن يكون هناك مفهوم
واسع وشامل للدين ؟ الحق أن هذا التعريف مطلب أساسى . طالما أن
السلوك الدينى يبدو وكأنه عام بين كل الكائنات الانسانية . فلم تكشف
بعد أى جماعة انسانية دون أن يكون لها سلوكا يعرف بأنه سلوك
« دينى » ولا شك أن مظاهر السلوك الدينى قد تكون متداخلة مع
الجوانب الأخرى والهامة للسلوك الانسانى وأنه من الصعب التمييز بين
ما هو دينى فيها عن غيره⁽⁵⁾ .

وقد حاول تيلور E. B. Tylor أن يقدم لنا ما أسماه « الحد الأدنى
من التعريف » minimum definiton للدين . فالدين بالنسبة له هو
« الاعتقاد فى الكائنات الروحية » ولكن هذا التعريف ، كما تلاحظ
B. R. Scharf غير مقنع وكاف لانه قائم على أساس فكرى أكثر من الإشارة

(4) Nottingham E., K., *op. cit*, PP. 6 - 7.

(5) *Ibid.*, PP. 6 - 8.

الى مشاعر الخشوع الرئيسية والتبجيل المرتبط بهذه الاعتقادات . كما
أنقد هذا التعريف على أساس أنه يتضمن أن موضوعات الاتجاه الديني
هي دائما كائنات مشخصة بينما أن البيانات الانثروبولوجية المجمعة
تشير الى أن ما هو روى دائما ما يدرك على أنه قوى غير مشخصة^(٦) .
كذلك نجد أن رادكليف - براون Radcliffe - Brown يعرف الدين على
أنه « في كل مكان هو تعبير في شكل أو آخر عن احساس بالاعتماد أو
التبعية لقوى خارج أنفسنا ، هذه القوى قد ينظر اليها على أنها روحية
أو أخلاقية » ويرى رادكليف - براون أن التعبير الاساسي عن هذا
الاحساس هو الشعيرة . ولعل تعريف رادكليف - براون يشارك تعريف
دور كيم التأكيد على الخصائص الجمعية أو الاجتماعية للدين والشعائر .
فالدين بالنسبة لدور كيم هو ذلك « النسق الموحد للاعتقادات
والممارسات : المتصل بالاشياء المقدسة ، أى الاشياء التي تستبعد وتحرم ،
مثل هذه الاعتقادات والممارسات تتحد في جماعة أخلاقية متفردة تسمى
الكنيسة لكل المنتمين لها »^(٧) . فمن الواضح أن دور كيم هنا لم يعرف
ما هو المقدس ، الا أنه في ثنايا كتابه اشار الى أن ما هو مقدس هو ما
يستبعد أو يحرم ، هو ما يمكن أن يدرك من خلال الشعائر لأن قوتها لها
شأنها . كذلك فان الانتقال من الدنس في العالم اليومي الى وجود المقدس
لا يمكن أن تدرك الا من خلال طرق اجتماعية وذلك عن طريق تقديس
الجماعة لنفسها والتعبير عن ذلك في الاحتفالات العامة . هكذا فان كلا من
دور كيم و رادكليف - براون قد أعتبر أن الشعائر والشعور بالخوف
والرهبة من أهم الصفات الرئيسية المميزة للدين ، بغض النظر عن
موضوع هذه الشعائر^(٨) .

(٦) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 31.

(٧) انظر :

Durkheim, E., *Elementary Forms of Religious Life. op. cit.*,
P. 47.

(٨) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 32.

ويرى روبرتسون R. Robertson أن هناك عددا من التعريفات الوظيفية المستخدمة في علم الاجتماع الدينى . فهناك أولا التعريف الوظيفى للدين الذى يعرف الدين من خلال « الاهتمام بالمسائل المطلقة » ، على أساس الاقتراض القائل بأن كل المجتمعات أو كل الافراد في المجتمعات لها مسائل مطلقة^(٩) . وهناك مدخل وظيفى آخر ، خاصة أعمال بارسونز وبلا : يحدد الدين على أنه المستوى الأعلى والاعم في الثقافة « والاساس الذى يقوم عليه هذا التعريف ، أن أى نسق للفعل الانسانى فيه الافراد محكومون بالمعايير الخاصة بالتفاعل المحددة من النسق الاجتماعى ، وهذا النسق الاجتماعى بدوره محكوم بالنسق الثقافى للقيم والمعتقدات والرموز . والنسق الثقافى يؤدي وظيفة في اعطاء التوجيهات العامة للفعل الانسانى ولا شك أن أعلى مستوى في النسق الثقافى نفسه هو « قواعد المعانى وتلك التى تحدد على أنها معتقدات وقيم دينية . ومن هذا المنطلق نقول أن المجتمعات تعبر عن قيم وأعتقادات دينية^(١٠) . وأخيرا هناك مدخل آخر يقدمه لكمان Luckmann عن الدين ويعدد أمتدادا لمدخل دور كيم عن الدين . فبالنسبة الى لكمان ، فإن كل شئ انسانى يعتبر دينيا في الوقت نفسه ، فالدين هو قدرة الكائن الانسانى على التسامى بطبيعته البيولوجية من خلال تكون المعانى الوضعية والعالمية والاخلاقية . والمشكلة هنا : كما يلاحظها روبرتسون أن لكمان ، وبرجر يريان أن دراسة الدين جزء أساسى من دراسة علم اجتماع المعرفة . فتعريف الدين على أنه النسق المميز للحالة الثقافية والاجتماعية ، يعنى أن لكمان لا يعطى اعتبارا للدين النظامى . أكثر من هذا فإن لكمان يرفض

(9) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 39.

(10) *Ibid.*, PP. 40-41.

الاهتمام بالتعبيرات الموضوعية والمرئية للتدين . ولكنه على العكس من ذلك يبحث في الجوانب الذاتية وغير المرئية للدين وهذا ما يشكل بالنسبة له جوهر علم الاجتماع الدينى (١١) .

وعلى أية حال يلاحظ ينجر أن الفشل في تحديد مفهوم الدين سوف يؤدي ، بلا شك ، الى ضعف قدرتنا على فهم عديد من التطورات في الازواح الحضريه . والدين كما يعرفه بول تلك P. Tillich هو « ما يتعلق ويهتم به الانسان مطلقا » وعلى الرغم من أن هذا التعريف له وجاهته ، الا أنه كما يرى ينجر : سوف يكشف عن اختلافات كبيرة لو استخدمنا مدخلا مقارنا لما تعنى به مختلف الاديان مما يسمى بالمسائل المطلقة للحياة (١٢) « ففي جوهر الكثير من الاديان يمكن أن نميز المسائل المطلقة على أنها تدور حول كيف يستطيع الانسان أن يمضى حياة مطلقة . وبالرغم من هذا الاعتقاد الرئيسى للمسيحية الا أننا يمكن أن نتساءل عن أنطباق هذا على سكان المدن الحديثة ، حيث أنهم يفكرون بطريقة مختلفة ، فهم ينظرون للدين كوسيلة للتغلب على مشاكل الوحدة والمعاناة في حياة المدينة المزعجة . وقد نجد أن المسائل المطلقة لها جانب اجتماعي لدى آخرين . فالحياة في مجتمع قد يدمر أعضائه ولا يعطيهم الفرصة للاستخدام الكامل للكاتبهم وقد تضع جماعة ضد جماعة أخرى — مثل هذه الحياة في ذلك المجتمع تهدد القيم المطلقة .

وقد توضح مشكلة التعريف في سياق آخر ، لنقول أن هناك اتفاقا بين كثيرين على أن الدين هو طريق للخلاص تعضده الجماعة . ولكن قد

(11) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, PP. 41 - 42.

(12) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion, op cit.*, P. 19.

يثار تساؤل مؤداه ، الخلاص من ماذا ؟ وقد تختلف وتتبع الاجابات حسب الاعتقادات والمهن والطبقات والاجناس والتعليم والاقامة وعوامل أخرى . فالدين في المجتمعات الحضرية ليس هو الطريق الوحيد للخلاص . فالانسان قد يحاول الخلاص من أمور أخرى — مثل اللامعنى ، المعاناة . . . الخ . والتي قد تكون متصلة بالدين ولكنها ليست متوحدة معه . فالدين قد يشارك الانظمة الطبية وظيفية التقليل من الامراض الصحية والمعاناة في المجتمع الا أن القليل هو الذي قد يكون معروفا عن أسباب هذه الامراض ، ولكن الدين يتخلى بالتدريج عن تلك الوظيفة للجماعات العلمانية في المجتمع حيث تكون المعرفة الطبية قد نمت واتسعت . ففي المواقف التي يكون فيها التغير الاجتماعي بعيد المنال ، فإن الدين يشارك مع الحركات الاخرى الاهتمام ببعض المسائل الرئيسية الخاصة بالمعنى . أكثر من هذا فان الدين في المجتمعات الحضرية قد يغلف بما هو لا ديني . كذلك قد يتفاعل الدين مع المجهودات الاخرى للصراع مع المشاكل المطلقة للانسان .

وقد أوضح بول تلك Tillich هذا بجلاء عندما علق على تنوع الاعتقادات وانماط السلوك التي تتبع من المجتمع التكنولوجي . فكثير من هذه الاعتقادات يمكن أن يطلق عليه « ديني بالمعنى الضيق » ، ولكنها بالرغم من ذلك تحاول أن تقاوم عملية عدم التحديد وفقدان الذاتية التي تخشاها في المجتمع الحديث . فالفلسفات الحديثة ما هي الا محاولات لمقاومة هذا العالم الذي تحول كل فرد فيه الى شيء *a thing* ولهذا يجب أن تدرس الافكار العلمانية على أنها محاولات لتقديم معنى للحياة الحضرية (١٣) .

(13) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion op. cit.*, PP. 20 - 21.

على أية حال ، فان ينجر يتبنى تعريفا وظيفيا للدين ، فهو يرى أنه « هو ذلك النسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من الناس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الانسانية » . انه — الدين — رفض الاستسلام للموت ، والاستسلام للاحباط ، أو لاي عداوة تحاول أن تخرق الارتباطات الانسانية للبشر »^(١٤) . فالدين ، في نظر ينجر ، هو الذي يساعد الناس على النضال بنجاح ضد القلق والكراهية . هذا التعريف الوظيفي يتضمن أن الدين بديل لليأس ، ويوصلنا كذلك الى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من أن الدين عامل أساسي في الحياة الانسانية ، الا أن هذا التعريف وضع في كلمات عامة بحيث ترى امكن اعتبار أي هدف حماسي أو أي رلاء تروى تشارك فيه الجماعة « ديننا » .

ومن ناحية أخرى نجد أن جريتر Greetz يقيم تعريفه للدين على قدرة الانسان العقلية المفسرة ، فالدين بالنسبة له هو نسق من الرموز التي تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع في كل الناس وذلك عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بهالة من الواقعية حتى تبدو هذه الحالات النفسية وهذه الدوافع على أنها واقعية ومتميزة »^(١٥) . وعندما حاول جريتر أن يبين كيف تتغلف هذه الرموز والمفاهيم بهذه الهالة من الواقعية فاننا نجده يقترب من مفهـوم دور كيم عن الشعائر الجمعية . كذلك فقد خلق هذا التعريف تشابها بين الظاهرة الدينية والحركات الاخلاقية أو السياسية والتي تلعب فيها

(14) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*. op. cit., PP. 1 - 16.

(15) Greets, C., "Religion as a Cultural System", in M., Barton (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion* op. cit., P. 4.

الشعائر الجمعية دورا هاما مماثلا للدور الذي يلعبه الدين في تكوين اعتقاد وراء حدود الاعتقاد العقلي . كذلك فان هذه الحركات تخلق مفاهيم للنظام العام للوجود وتخلق حالات نفسية ودوافع تتسم بالواقعية والتميز . وبهذا فان الحركات القومية والشرعية والفاشية يمكن أن تقع داخل نطاق هذا التعريف (١٦) .

على أية حال ، فان الدين كما سوف نعرف فيما بعد ، يتميز بأنه ظاهرة جماعية كما أنه لا بد وأن يكون موجها نحو ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي ، ويتعكس هذا في نسق من الاعتقادات والممارسات ، وإذا كان لنا أن نعرف الدين ، فاننا نقول أن الدين يمكن تعريفه بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات ، والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس . فعالم الاجتماع الديني لا يؤكد أو ينكر وجود ما يسمى بما فوق الطبيعي ، كذلك فهو لا يحدد ما هو المقدس ولكن يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتقه . وكل ما يحاول عالم الاجتماع الديني أن يهتم به هو ذلك السلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدسات . وعلى الرغم من أن بعض التعريفات توضع باتساع لتحتوي كل الاشكال المذهبية isms مثل الشيوعية والفاشية ، والعلمية والانسانية ... الخ (١٧) . فاننا نرى أنه

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 32 - 33.

انظر أيضا :

Badd S., *Sociologist and Religion. op. cit.*, PP. 7, 5 - 11.

(١٧) يرى R. Robertson أنه يمكن القول بأن هذه الحركات - خاصة

لشيوعية ، تعد أديانا وذلك بسبب الوظيفة التي تؤديها في المجتمع . فنقول أن الشيوعية مثلا هي المعادل الوظيفي للدين . بمعنى أن الشيوعية تؤدي الوظائف المتشابهة التي يقوم بها الدين في المجتمعات غير الشيوعية .

انظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP. 38 - 39.

مع وجود كثير من العناصر في هذه المذاهب التي تتشابه مع الدين من حيث وجود نسق اعتقادي وولاء من الاعضاء وشعائر معينة وأماكن مقدسة وحماس تبشيري « الا أن هذه الانساق الفكرية لا تحتوى مثل الدين على ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي أو روحى ، وهذا ما يخرجها عن نطاق الدين^(١٨) . وتعريف الدين لا يمكن أن يوضع باتساع ليحوى كل سلوك وفي النهاية لا يمكننا أن نميز بين ما هو دينى وغير دينى فى السلوك الانسانى . لذلك يجب الاشارة هنا الى أن معظم التعريفات الخاصة بالدين مستمدة أصلاً مما يسمى بالتراث المسيحى – اليهودى . وهى لا تنطبق بالضرورة على الأديان الأخرى مثل الإسلام والبوذية والهندوسية . . . الخ . فالتعريف ينبع من الظاهرة نفسها ومن الاحساس بالتدين لدى من يؤمن بها . ولهذا فإن الاجتماع الدينى مازال فى حاجة الى العديد من التعريفات الممثلة لكل دين حتى يمكننا أن نصل الى « تعريف » قد يصف الظاهرة الدينية فى عمومها .

(18) Johnstone R. L., *Religion and Society in Interaction*
op. cit., PP: 12 - 24.

٣ - جوانب التدين :

تشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الدينى عدم رضا عن تعريفات الدين التى انتشرت منذ الخمسينيات من هذا القرن . وقد أدى هذا بلنسكى وجلوك الى تحديد واستخدام الجوانب الخاصة بالتدين religiosity فى البحث الامبريقي ، بمعنى الاطر الخاصة بالتحليل والتى تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص . وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها بعضا ، وقد يكون الشخص متميزا فى جانب واحد وليس كذلك فى الجوانب الاخرى ، وعلى الرغم من التقدم المنهجي والبحثي إلا أن استخدام جوانب التدين ما زال غير مرض من الناحية الاكاديمية . وتواجه المحاولات التى تبذل للبحث فى جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين ، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل .

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين ، وهى تلك التى تتعلق بمفهوم التدين ، فقد جرت العادة فى البحوث الامبريقية فى علم الاجتماع الدينى أن تستخدم لفظة التدين لتعنى الحضور الى دور العبادة أو العضوية فى التنظيمات الدينية . ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية ، فهى لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الدينى وبين التوجيه نحو نسق الاعتقاد لتنظيم دينى كذلك فان بعدى الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء الى تنظيم دينى معين غير كافيين لتوضيح معنى الدين ووظائفه الاساسية والتى قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالمطلق وما هو فوق طبيعى^(١) .

(1) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP. 51-52.

ولكن البحث عن جوانب التدين لا يعنى سرد الخصائص المتعلقة بالانتماء أو التميز الدينى . فقد تميز قراث علم الاجتماع الدينى بمحاولة تحليل ظاهرة التدين الى هذه المكونات ، أكثر من الاهتمام بالأنموذج ككل . ولقد حاول لنسكى أن يحدد بعض جوانب التدين فميز بين أربعة جوانب رئيسية هى : المرافقة Associationism ، الطائفية Communalism (يشير الى الجوانب "الاجتماعية" والتقليدية Orthodoxy . والتكريسية Devotionalism (يشير الى الجوانب الثقافية) . وبالنسبة الى لنسكى فان الفرد الذى لا يحرز أى درجة فى هذه الجوانب يعد غير متدين ولكن هذا يتعارض مع تعريف لنسكى للمتدين ومؤداه أن أى انسان عاقل وعضو فى أى مجتمع انسانى يعتبر متدينا^(٢) ويقدم لنا جلوك جوانب أخرى للتدين أكثر تقبلا لأنها محددة فى مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تقف على النقيض من القيم اللادينية أو العلمانية . وهذه الجوانب الخمس هى المعيشة Experiential أى التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية ، الشعائرية Ritualistic أى الممارسات الخاصة المتوقعة من الأفراد أو المعتنقين للعقيدة ، الايديولوجية Ideological أى الاعتقادات الحقيقية التي يعتنقها المنتمون اليها ، الفكرية Intellectual أى المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالعقيدة ، الترابطية Consequential أى الآثار العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية^(٣) ولعل المشكلة

= أنظر أيضا :

Zahn, G., "The Commitment Dimention," *Socio'logical Analysis* Vol. 31., (winter 1970) No., 4, PP. 203 - 208.

(2) Lenski, *The Religions Factor op. cit.*, P. 331.

(3) Glock and Stark, R., *Religion and Society in Tension op. cit.*, ch 1,2.

التي تواجه هذه الجوانب الخمس هي مشكلة عزلة لجوانب بعضها عن بعض خاصة الجانب الايديولوجي عن الجانب الفكري^(٤) .

كذلك فانه من الصعوبة أن نتعامل بأمانة مع تجربة الممارسة الدينية عن طريق استخدام المسح ؛ اذا كان الباحث يريد التوصل الى عمق ومجال مشاعر الفرد الدينية . كما أنه من الصعوبة بمكان أن نتحقق من درجة التدين ككل ؛ ليس فقط لان التعريفات الدينية تتنوع من دين لآخر ، ولكن لان أحد الجوانب وهو الجانب الايديولوجي — هو الذى يتصل بالوصف السوسيولوجي ؛ فالاعتقاد الثابت ليس مسألة درجة . على أية حال، فان اسهامات جلوك وستارك تكمن فائدتها فى الوصف السوسيولوجي المناسب لتدين الفرد . ويرى روبرتسون كذلك أن قيمة هذه الجوانب الخمس يقل تأثيرها لاحتوائها الجانب الترابطى . ذلك الجانب من التدين الذى يشير الى أى درجة يكون للانتماء الدينى نتائج على الاشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجوانب الأخرى والصعوبة تكمن هنا ، كما يرى روبرتسون ، فى أنه ليس من المنطقى أن تحتوى هذه الجوانب الخاصة بالتدين على جانب يعد نتيجة للتدين . فلا يمكن أن يكون هذا الجانب الظاهرة وفى الوقت نفسه نتيجة لها^(٥) . ولا تعنى هذه الانتقادات بأى حال التقليل من قيمة المحاولات المبذولة لتحديد جوانب الدين أو التدين . فالمشكلة فى غاية الأهمية ولا يمكن للبحث أن يتقدم بدون حلها ، وذلك بأن يكون هناك تماسك بين المفاهيم العامة للتدين والجوانب المتعلقة بالتدين .

(4) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., P. 53.

(5) *Ibid.* P. 53.

أما بالنسبة لمشكلة العلاقة بين تدين الفرد وتدين النسق الذي يعد الفرد عضوا فيه فإن جلوك يرى أن تدين المجتمع موضوع للقياس من خلال المؤشرات الإجمالية لتدين أفرادهم . ولكن هذا يردى الى ما يسمى بالمغالطة الفردية ، أعنى مغالطة بسبب أن هذا الرأى ينظر الى النسق باعتباره ليس أكثر من المجموع الكلى للوحدات الموجودة بداخله ، فاذا أردنا أن نقول شيئا عن الديموقراطية السياسية أو التدين بنسق معين فأننا لا يمكن أن نصف هذا فى عبارات تقول ، هل الافراد ديموقراطيين أو متدينين فما يمكن أن نقوله هنا ضد حجة المجموع الكلى هو أن قطاع كبير من الافراد فى مجتمع (أ) يعدون متدينون اذا ما قورنوا بمن هم فى مجتمع (ب) . ولا يعنى هذا بالضرورة أن المجتمع (أ) أكثر تدينا من المجتمع (ب) فقد يكون سبب تدين الافراد فى المجتمع (أ) هو اتجاههم ضد ما تدين به الاقلية المسيطرة ، أو لوجود عديد من التقاليد الدينية المختلفة ، أو لظهور استجابة جماعية ضد العلمانية فى الجوانب الهامة من الحياة الاجتماعية . فلو قلنا أن تدين الافراد يمكن أن يكون فى مجموعة تدين المجتمع فإن هذا يعنى أننا يمكن أن نحصى تدين كل فرد من الافراد ونصل الى القول بأن المجتمع (أ) لديه ٦٦٪ من المؤمنين بينما مجتمع (ب) لديه فقط ٢٣٪ من المؤمنين . أو يمكن أن يقال بدلا من ذلك أن كثافة التدين هى النقطة الرئيسية فقد يكون الامر أن عددا قليلا من الافراد فى مجتمع ما يتمتعون بدرجة عالية من التدين وهذا يجعل النسق الكلى للمجتمع يتميز بأنه دينى^(٦) .

على أية حال، فإن النتيجة التى نتوصل اليها من المناقشة السابقة هى أن مشكلة تدين المجتمعات يمكن أن تحل لو أعطينا اعتبارا للبناء .

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., P. 202.

والخصائص الدينية للنسق ككل ودرجة الاختلاف والاستقلال للقطاعات الدينية بالنسبة للقطاعات الاجتماعية الأخرى ، والوضع الاستراتيجي للقادة الدينيين ، والعلاقة بين الجماعات الدينية وهكذا . هذه العوامل تتعلق جميعا بالبناء الاجتماعي والعلاقات والأوضاع داخل الجماعات ، وهذه كلها جوانب للتدين لا يمكن بسهولة الفصل بينها أو تحديدها .

٤ - مشكلة التفسير :

الحق أن الباحثين في مجال علم الاجتماع الدينى قد أعطوا مشكلة تفسير الاعتقادات الدينية اهتماماتهم ، وذلك بالتحقيق من الظروف التى تؤدى الى ظهورها أو أختفائها والبحث عن العوامل الاساسية بين هذه الظروف . ومعظم التفسيرات العامة للدين ترى أن الاعتقادات الدينية توجد عندما تشعر الكائنات الانسانية بأنها غير قادرة على التحكم فى مصيرها الذاتى . وقد أتخذ التفسير الحديث للظاهرة الدينية أتجاها آخر وذلك بوضع فروض خاصة بالوظائف التى تؤدىها الاعتقادات والقيم الدينية بالنسبة للنسق الاجتماعى الذى تظهر فيه . ولا تعنى الوظيفية هنا الاعتقاد فى التفسير العلمى ، بمعنى اذا كان من أهم الوظائف الرئيسية للدين ، تقليل القلق عند الانسان ، فلا يعنى هذا أن القلق سبب وجود الدين^(١) .

ويذهب البعض أنطلاقا من الاعتقاد بأنه لا يوجد تفسير الاعتقادات الدينية أكثر من ارتباط ذلك بنوع الشخصية الانسانية ، الى البحث عن نوع نسق الشخصية الذى يكون أكثر تمثيلا للانتماء الدينى ، ولا شك أن هذا يؤدى الى الاهتمام بتدين الفرد ، ومثل هذا النوع من التفسير غير مقنع بالنسبة لعالم الاجتماع ، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسيرات السيكولوجية لا يعطى اعتبارا لطبيعة الانتماء الدينى ، ففى مثل هذا النوع من التفسيرات لا نجد أى شىء عن نوع الاعتقاد أو القيمة الدينية

(1) Robertsion, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 58.

التي يهتم بها الفرد . فما تتطلع اليه هو تقدير الظروف التي تدعم بها
الاعتقادات والقيم الدينية من جماعة الافراد ، والطرق التي من خلالها
تتحول وتتعدل هذه القيم والاعتقادات الدينية . ولقد حاول بعض علماء
الاجتماع والانثروبولوجيا التركيز على متغيرات الشخصية ذلك
باعتبار نسق الشخصية كمتغير متداخل مع متغيرات سوسيولوجية أخرى .
وفي هذه الحالة ، يمكن النظر الى نسق الشخصية على أنه يقوم بتحصيل
خصائص الجماعة الى خصائص ثقافية دينية . فالاعتقاد بأن أهم متغير
في حياة المجتمع هو الاسرة . ومن خلال فحص ذلك البناء في أنواع مختلفة
من المجتمعات ، يمكننا أن نرى أي نوع من الشخصية ينتج عن هذه
الابنية الاسرية والعلاقات الاجتماعية في الاسرة . كذلك يمكننا أن نعرف
كيف أن نوع الشخصية ، بدوره ، يؤدي الى وجود تنوع في الاعتقاد أو
القيمة الدينية . والمشكلة في هذا الاعتقاد أن نقطة البداية هي بناء
الاسرة ، ومن المعروف أن بناء الاسرة نفسه يخضع لمؤثرات أخرى من
المجتمع . على أية حال ، فانه يمكننا فقط ، من خلال فحص السياق الذي
تعمل فيه شخصية الفرد أن نتعامل مع المسائل السوسيولوجية التي لها
علاقة بتنوع الاعتقاد والانتماء الديني^(٢) .

ولعل المخرج الوحيد من مثل هذه المشاكل ، كما يقترح روبرتسون ،
هو أن يعتبر علماء الاجتماع التفسير العلمي مشكلة مفتوحة في كل حالة ،
بدلاً من محاولة اكتشاف مجموعة العمليات الاجتماعية التي تؤدي الى
وجود الظاهرة الدينية وهذا يعني أن ندرك ، أنه في بعض الانساق
الاجتماعية ، قد يكون الدين متغيراً مستقلاً ، وفي بعض الحالات وفي

(2) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 59.

بعض الأماكن قد يتمتع بنوع من الاستقلال ويكون مسيطرا على بعض جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى . وفى حالات وأماكن أخرى يكون الدين «تحت رحمة» العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولتبني مثل هذا المدخل يجب أن نحدد دائما ما هو الجانب الذى نتحدث عنه من الدين خاصة الفارق بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية للدين . وفى حالات معينة نجد أن وظائف الدين قد تكون مؤثرة على المجتمع ، ولكن دون أن يمتد هذا التأثير الى شكل الاعتقاد والقيم الدينية المتوارثة من الدين نفسه . ومن الواضح فى مثل هذه الحالة أن الجانب الاجتماعى للدين هو الذى نعطى له الأهمية (الأولوية العلمية) . ومن ناحية أخرى قد تكون القرارات السياسية على سبيل المثال مستمدة من الاعتقاد والقيم الدينية ، وهنا فإن الجانب الثقافى للدين هو الذى يتمتع بالاستقلالية . وقد تتحقق الاستقلالية الكاملة للدين لو أن كلا من الجوانب الثقافية والاجتماعية للدين قد توحدت وأصبحت متساوية التأثير⁽³⁾ ولعل الكثير من التفسيرات الخاصة بالتدين والمقدمة من الدين الوظيفى تهتم فى المحل الأول بالاطر ، أكثر من الاهتمام بالجماعات أو الأنساق الاجتماعية ، فلو تحدثنا عن وظيفة الدين للتقليل من القلق وعدم الطمأنينة فأننا نتحدث على مستوى الفرد ، ولاشك أن هذا لايبين العلاقة بين العوامل الدينية ، والعوامل الاجتماعية الأخرى . ولعل الاتجاه المقبول فى الوظيفية هو الذى يؤكد على أن الدين جانب أساسى من الثقافة وأن القيم والاعتقادات الدينية تعطى نوعا من الأنماط التى يتفاعل وينتظم فيها الافراد من خلال تفاعلهم الاجتماعى . ولعل من

(3) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, P. 60.

أهم الدراسات التي تمت في هذا الاتجاه ؛ كما سوف نرى فيما بعد هي محاولة سوانسون - Swanson الذي تبني فكرة دوركيم في أن بناء الجماعة يؤثر بدرجة هامة على خاصية وشكل نسق الاعتقاد الديني . ويقترح سوانسون أن نحدد وظيفة ما يسمى بالجماعات المسيطرة في المجتمع فهي التي تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الديني . وما يهمنا في تحليل سوانسون هو ما طرحه من امكانية عقد مقارنة بين كل الحالات التي تنطبق عليها العلاقة بين التجربة البنائية للجماعة والاعتقاد الديني ولعل المشكلة التي تواجه تحليل سوانسون ، هي الى أي درجة تكون الاعتقادات الدينية مستقلة ، وفي الوقت نفسه تشكل طبقا لبناء الانساق الاجتماعية^(٤) .

ويحاول عالم الاجتماع أن يعطى تفسيراً في بحثه عن الظروف التي تظهر وتتغير فيها التنظيمات الدينية . فالكثير الآن معروف عن الظروف التي تستمر فيها الفرق الدينية والخصائص المميزة للثقافية وذلك بإرجاعها الى النسق الثقافي والاجتماعي في المجتمع ، فالتفسير هنا يتضمن تحديدا للخصائص الداخلية للحركة الدينية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تواجهها وطبيعة وظروف المجتمع ككل^(٥) .

ولعل أشهر التفسيرات للظواهر الدينية كما عرضنا فيما سبق ، تفسير ماكس فيبر للدين البروتستانتي على أنه العامل الاساسي في خلق روح معينة للتوجهات الرأسمالية الحديثة . وقد استمرت المناقشات الخاصة

(4) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 61.

(5) *Ibid.*, P. 62.

بالفوارق بين الكاثوليك والبروتستانت في الانجاز الاقتصادي أو الانجازات الاخرى خاصة ، في الولايات المتحدة الامريكية ، كذلك فقد بينا محاولة لنسكى لمعرفة دور لانتماء الدينى في المجالات الرئيسية للحياة الامريكية . حيث أن هناك اختلافا بين الكاثوليك والبروتستانت البيض في أن الكاثوليك أقل دافعية نحو الامور الاقتصادية والتعليمية والعلمية وينفضلون تدخل الدولة أكثر من البروتستانت . وقد بينا كذلك أن هناك انتقادات وجهت الى لنسكى ممثلة في محاولة جريلى Greeley الذى انتقد نتائج لنسكى من حيث أن العناية التى اعتمد عليها غير ممثلة . كذلك لم يراع لنسكى الاختلاف العنصرى داخل الجماعات الكاثوليكية على أية حال ، فان مثل هذه الدراسات تثير التساؤل حول أسباب الاختلافات الدينية وهل يرجع ذلك الى اللاهوت والاخلاق الخاصة بالدين أم أن مرد ذلك الى التجارب الاجتماعية للجماعة والتى بدورها تعد نتيجة للاحداث التاريخية^(٦) . على أية حال ، تؤكد هذه الدراسات على التفرقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية للأنشطة الدينية ، كما أنها هي وغيرها من الدراسات الاخرى تبين دور «العامل الدينى» كعامل أساسى ومستقل فى التأثير على كل من موجهات السلوك الاجتماعى للفرد وعلى النسق القيمى والثقافى للمجتمع .

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, PP. 61 - 65.

هـ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات المفسرة للدين :

أ (تمهيد :

لا شك أن الباحث في مناقشة هذا الموضوع يواجه بمشكلى التعريف والتمييز بين العلمين . وليس هنا مجال مناقشة التعريفات العديدة للانثروبولوجيا والمفاهيم المختلفة لإجالات اهتماماتها . فالاعتقاد السائد أنه طالما أن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة موضوعات مثل الدين فإن مداخلها لا شك في أنها تكون قريبة من مداخل علم الاجتماع . ولكن السؤال الذى قد يثار هو ، ما مدى التقارب بين العلمين ؟ ومن حيث المبدأ نقول أن العلمين متشابهين الى درجة اهتمامها ببذل الجهد لتطوير نظريات منظمة وتحليلية عن الدين . ولا شك أن هناك اختلافات ، الا أن الاختلافات يمكن حصرها فى المنهج ونوع البيانات التى لها أولوية فى التحليل . ولكن من الصعوبة أن ينظر الى « نظرية أنثروبولوجية عن الدين » منفصلة عن « علم الاجتماع الدينى » .

ولو سلمنا بهذا ، فإنه يمكننا فقط ، وبصعوبة أن نميز بين الدراسات الانثروبولوجية للدين . وقد يكون التمييز على أساس التمييز المهني للعاملين فى العلمين ، وعلى أساس درجة التركيز على المجتمعات البدائية أو المتحضرة ، أو على مدى اعطاء أهمية أساسية للجوانب التفاعلية - الاجتماعية أو الثقافية للدين . وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعايير لا تسمح لنا الا بالتمييز الضيق بين العلمين . فليس هناك اتفاق واضح بين العلماء على من هو الانثروبولوجى ، كذلك فالاهتمام بالمجتمعات البدائية ليس علامة واضحة للمدخل الانثروبولوجى فى الدراسة خاصة بعد دراسات دور كيم وجودى وموس وسوانسون وغيرهم . كما أن التفرقة

على أساس درجة الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي والثقافي أقل وضوحاً في التمييز بينهما . اذ يشير كروبيير ، على سبيل المثال : الى أن علم الاجتماع يهتم في دراسته للدين بدراسة « الكنائس » على أساس أنها أنساق فعالة لأشخاص متفاعلين . بينما تهتم الأنثروبولوجيا بدراسة ثقافة هؤلاء الأشخاص . ويعلق ينجر على هذا بأنه من الصعوبة أن يفهم كيف يجري عالم الاجتماع دراسته عن العلاقات الخاصة بأعضاء الكنائس دون الرجوع الى الاعتقادات والامور الثقافية الأخرى التي يشاركون فيها . وما يتطلبه كروبيير من الأنثروبولوجي هو دراسة الحقائق الثقافية والاجتماعية معا ، والتي تشكل التراما على عالم الاجتماع ، رغم وجود بعض الاختلافات بينه وبين الأنثروبولوجي في التركيز والبحث (١) .

واذا كان لنا أن نميز بين أعمال ما لينوفسكي ودور كيم أو بين هـ دخل دراسة الدين عند Howells أو يارسونز فان الرأي ، على أية حال ، أنه في علم متقدم للدين يجب أن تختفي مثل هذه الاختلافات . وقد يصبح هذا ممكناً لو عرفنا علم الاجتماع الديني على النحو التالي : « هو الدراسة العلمية للطرق التي من خلالها يؤثر المجتمع والثقافة والشخصية في الدين ، يؤثرها في مصدره ، وفي مبادئه وممارساته ، وفي أنواع الجماعات التي تعبر عنه وأنواع القيادة الخ . ومن ناحية عكسية فهو دراسة الفرق التي من خلالها يؤثر الدين في المجتمع والثقافة الشخصية وفي عمليات الحفاظ والتغير الاجتماعي ، وفي بناء الانساق المعيارية والرضا أو الأحياط المتصل بالحاجات الشخصية . . . » (٢) .

(1) Yinger J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 118.

(2) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, 1957. PP. 20 - 21.

على أية حال ، في بيان أثر الانثروبولوجيا في تطور مثل هذا العلم ، لا نهتم أساسا بتتبع التأثير المباشر للأفكار من شخص الى آخر ، ولكننا نهتم بدلا من ذلك بالطرق التي من خلالها أثرت الحقائق الانثروبولوجية والمناهج والنظريات على الدراسات السوسيولوجية للدين .

ب (تأثير نظرية التطور :

تبنى كثير من علماء الاجتماع المفاهيم التطورية المستمدة من تيلور وفريزر وآخرين ، واستخدمت هذه المفاهيم لتشكيل الأساس لوصف الانظمة الدينية . وهذا يعكس بوضوح الافتقار لوجهة نظر سوسيولوجية أصيلة عن الدين . وقد أدى هذا بكل من سبنسر وسمنر وجدنجز Giddings وكثيرين آخرين الى استخدام التطورية الكلاسيكية رغم مدخلها الفردي والعقلاني دون أن يوجهوا أية انتقادات لها . ويجب الاشارة هنا الى أن وجهة النظر التطورية ليست متصلة بالنظرية انسوسيولوجية للدين . ومثل هذه النظريات تبناها بعض علماء الاجتماع ، وكل ما يمكن أن نقوله هنا هو تأمل النتائج المترتبة على الاعتماد الاساسي من جانب علماء الاجتماع على البيانات والنظريات السوسيولوجية . ولا شك أن هذا قد أدى الى ببطء تطور علم الاجتماع الديني وذلك لعدم وجود اهتمام بدراسة الدين من الباحثين في المجتمعات المعاصرة . فلو نظرنا الى الدين من خلال منظور تيلور وفريزر وسبنسر وجدنجز فاننا قد لا نرى الدور الذي يلعبه الدين في حياة الرجل المعاصر . كذلك فان النظرية التطورية قد أدت بعلماء الاجتماع الى اثاره بعض النظريات القليلة عن الدين وأصله وحقيقته الانفعالية أكثر من المداخل الاخرى للدين . ومن ناحية أخرى ، فان الانثروبولوجيا المبكرة كانت أكثر حيوية في تدعيم النظرة المقارنة والضرورية للدين والتغلب على التحيز الثقافي الذي قد يمنع التوصل الى تحليل موضوعي للدين⁽³⁾ .

(3) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op- cit., P. 119.

ولو فحصنا أعمال رواد علم الاجتماع خاصة دور كيم وفيير فاننا نجد أن اهتمامهم بالدين لم يكن محدودا على المستوى الوظيفي وبالتنظريات المستعارة . فبالنسبة لفيير لم تتأثر أعماله تأثرا واضحا ومباشرا بالأعمال الانثروبولوجية ، واعتمدت دراسته للدين على التاريخ والكلاسيكيات والاقتصاد والفلسفة الماركسية ، اذ لم تعتمد البيانات والموجهات النظرية لفيير على الانثروبولوجيا ولو بأدنى درجة . وقد يرجع هذا ، جزئيا ، الى أن محور بحثه عن دراسة أصل وأنواع وبنية الرأسمالية في المجتمعات المركبة كان يقتضى أن يتجه البحث اتجاهات أخرى . كذلك فإن الذين تابعوا فيير في دراساتهم (من أمثال تروليتس ، تونى ، نيهور ، كلارك ، ورنر وآخرون) لم يظهروا أى تأثير بالانثروبولوجيا . وتجدر الإشارة هنا الى أن فيير في اهتمامه بعامل الوقت قد بين اهتماما بالانثروبولوجيا الثقافية والتي تميزت بالوظيفية المتطرفة . هذا الاهتمام بالمصادر التي تعطى الخلفية اللازمة قد أدى الى وجود نقاط ضعف وقوة في علم الاجتماع الدينى والتي نجد لها مثيلا في الانثروبولوجيا ، فالباحث يجد نفسه بين أمرين اما الاعتماد على المصادر القديمة وفي هذا اغفال للمعنى المعاصر للاعتقاد ومن ناحية أخرى فان افتقاد المعرفة عن الماضى يؤدي حتما الى أخطاء في التفسير⁽⁴⁾ .

وبالنسبة لدور كيم فان الامر يختلف ، فدراسته عن الدين تعد دراسة عن الطوطمية في استراليا ، الا أن دور كيم أولا وأخيرا منظر يستخدم بيانات مستمدة من أعمال عديد من الانثروبولوجيين من أجل تشييد نظرية سوسيولوجية للدين . بمعنى آخر أن دور كيم حاول تشييد نظرية تؤكد على أهمية المجتمع كنقطة بداية في تحليلنا للدين مع التقليل من العوامل الاخرى . وقد قبل دور كيم محاولة ايجاد أصل للدين

(4) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 120.

على أنها المحور الاساسى للبحث ، ولكنه انتقد بشدة النظريات الخاصة بتفسير أصل الدين ، خاصة نظريات تيلور وسبنسر وميلر . وعندما قدم لنا دور كيم عمله نجد أنه لم يكن مهتما بتقديم نظرية عن الاصول الدينية بل بتحليل المكان الدائم للدين في الحياة الاجتماعية . وبذلك فان عمله يحمل بصمات كونت وسميث وهما مؤرخان أكثر من كونهما ينتميان الى الانثروبولوجيا⁽⁵⁾ .

ج (تأثير النظرية الوظيفية :

وبتطور النظرية الوظيفية بات واضحا أن تأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى أصبح أكثر مباشرة وأهمية . والوظيفية . على أية حال ، ليست كلية من انتاج الانثروبولوجيا ، فهي أحد الموجهات العلمية الاساسية التى ظهرت في كثير من المجالات الاخرى . كذلك فانه يمكننا تتبع الوظيفية السوسيولوجية منذ كونت وسبنسر ودور كيم وشافل Schaffle وسمول وكولى حتى العلماء المعاصرين . الا اننا نقول أن استخدام المدخل الوظيفي من جانب علماء الانثروبولوجيا في تفسير الدين والسحر كان له تأثير هام على علم الاجتماع الدينى خلال الثلاث حقب الماضية . فالوظيفة من بين المؤثرات التى أدخلت في علم الاجتماع الدينى فكرة أن الدين جزء من نسق اجتماعي مركب . فمفهوم الدين قد ارتبط وظيفيا بالمجتمع ، كشيء ضروري لبقائه واستمرار التوازن في الشئون الانسانية . ولا شك أن هذا المفهوم الجديد قد تطلب اعادة نظر من جانب علماء الاجتماع المبكرين في المفاهيم السابقة . ولقد تحقق ذلك في المجتمعات البدائية أكثر من المجتمعات المتمايزة ، ولا شك أن هناك

(5) Yinger, J., M., *Sociological Looks at Religion. op. cit.*, PP. 120 - 121.

صعوبات ومخاطر في تحويل التحليل الوظيفي من المجتمعات البدائية الى المجتمعات المركبة ، ويرجع هذا الى الانفصال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة الحديثة ، والى الاختلاف حول تعريف الدين . وكما يرى ينجر فان جوانب كبيرة من الدين قد أعطيت أسماء أخرى مثل القوانين ، الشيوعية ، العلمية كطريقة في الحياة . وهذا كله يشير الى استخدام التعريفات الواسعة للدين لتساعد في فهم السلوك الانساني في انعالم المعاصر (٦) .

وقد ترتب على تبني التحليل الوظيفي من جانب علماء الاجتماع ظهور عديد من الصعوبات في التتخير . فقد ثبت فشل التحليل الوظيفي عند تطبيقه على المجتمعات التي تتسم بالتمايز والتغير السريع . وانتقد ميرتون النظرية الوظيفية المتطرفة في تطبيقها على المجتمعات المركبة . وقد ناقش ميرتون ثلاث مسلمات اعتقد أنها ليست ضرورية للتحليل الوظيفي ، والتي في الحقيقة حولت الوظيفية من نظرية الى ايديولوجية . المسلمة الاولى خاصة بالوحدة الوظيفية للمجتمع — أي أن كل نشاط مقنن أو اعتقاد يعتبر وظيفي ، أي ضروري ونافع للنسق الاجتماعي ككل ، والمسلمة الثانية ، أن كل شكل اجتماعي له وظيفة ايجابية ، والمسلمة الثالثة هي أن بعض الوظائف ضرورية لاستمرار المجتمع أو أن أشكالاً ثقافية أو اجتماعية معينة ضرورية للقيام بمثل هذه الوظائف (٧) كذلك فاننا نجد أن م. لينوفسكي يعطي للدين وظيفة ايجابية ، فالدين في مشكلة الحياة

(6) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., Press, 1957, PP. 77 - 83.

(٧) أنظر :

Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure, Toward the Codification of Theory and Research*, New York: The Free Press, 1957, PP. 77 - 83.

والموت يعطى الاعتقاد القوى بالخلود وانفصال النفس عن الجسد واستمرارية الحياة بعد الموت . فشعائر الموت والاتحاد مع الموتى وعبادة أرواح الأسلاف ، يعطى الدين من خلالها شكل ومحتوى الاعتقاد الايجابى ولا شك أن هذا قد يتفق مع ما ذهب اليه بعض علماء الاجتماع المحدثين من أمثال Hertzler^(٨) و K. Davis حيث أعتقدوا أن الدين يساعد الناس على التخلص من الاحباطات التى يواجهونها فى محاولتهم الحصول على الغايات القيمة اجتماعيا فالدين يعطى اطارا ما وراثيا لعالم الحقائق يحاول فيه الانسان الوصول الى السعادة المطلقة^(٩) .

ونحن لا ننتقد هنا المدخل الوظيفى ، بل على العكس ، نرى أنه هام وحيوى فى علم الاجتماع الدينى ، فقد نظر الى الدين على أنه ينطوى على مفارقات تاريخية ، وساعدت الوظيفة على الاهتمام بالدين وربطه بالمركب الثقافى والاجتماعى الكلى ، وفى استخدام الوظيفة يجب أن نكون على حذر شديد بالنسبة للوظائف الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية . كذلك ، فنحن نهدف الى التفسير أكثر مما ذهبنا اليه الانثروبولوجيا فى معالجتها للوظائف البديلة . كما أننا لو سلمنا بالحاجة الى وجود بناء سوسيو ثقافى يتعلق بالمشاكل المطلقة للفرد أو بحياة الجماعة ، فإننا مطالبون بشرح مجال الاشكال المختلفة التى يمكن أن يأخذها ذلك البناء فى مجتمع معين . على أية حال ، فإن الوظيفية قد استخدمت فى علم الاجتماع الدينى على يد دور كيم ، ثم انتقلت من الانثروبولوجيا مباشرة

(٨) انظر :

Hertzler, J., O., "Religions Institutions" Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948), PP.413

(9) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan company, 1949. P. 532.

الى علماء الاجتماع المتأخرين ولا شك أن تأثير الانثروبولوجيا واضح على الدراسات والابحاث في علم الاجتماع الدينى . وبالرغم من تأثر الدراسات المعاصرة بالوظيفية الا أن معظمها يشير الى قاعدة نظرية واسعة ، والحقيقة أن أول كتاب بالانجليزية تحت أسم علم الاجتماع الدينى كان لفاخ J. Wach وفيه يلاحظ القارئ بوضوح تأثره بالدراسات الانثروبولوجية ، ورغم محاولته تطوير بعض المفاهيم السوسيولوجية الا أنه ما زال متأثراً أيضاً بمنظوره اللاهوتى . كذلك فإن الاعمال الاخرى التى ظهرت لعلماء الاجتماع من أمثال Williams and Davis . ونوتجيام وبارسونز : نلاحظ نيبا أن كلا من هؤلاء حاول تطوير علم اجتماع دينى مستقل عن الانثروبولوجيا الا أن البيانات الانثروبولوجية قد أخذت باعتبارها أدلة فضلا عن أن هناك اعتمادا مباشرا على أعمال دور كيم وفير (١٠) .

وقد أسهم الاستخدام الحديث للبيانات المستمدة من المجتمعات البدائية فى تطوير علم اجتماع دينى كما يتضح من أعمال كل من وليم جودى William Goode وجاى سوانسون Guy Swanson . فقد حاول جودى فى كتابه عن الدين بين البدائيين أن يحلل الطرق التى يتخلل عن طريقها الدين كل جوانب الحياة الاجتماعية فى خمس مجتمعات بدائية . وعلى الرغم من اعتماد جودى على بيانات أنثروبولوجية الا أن عمله يدخل تحت اطار علم الاجتماع الدينى ، والنظريات التى استخدمت، استمدت أصلا من أعمال بارسونز وميرتون وفير ودور كيم مع اشارات محدودة الى أعمال الانثروبولوجيين خاصة الوظيفيين . قد اعترف جودى

(10) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 126.

بصعوبة استخدام نفس التحليل الذي استخدمه في دراسة الشعوب البدائية على الشعوب الحديثة . الا أنه يذهب الى أنه بالإضافة الى أهمية تطوير علم اجتماع ديني للشعوب البدائية ، فان هناك امكانية تطوير مفاهيم من خلال دراسة الشعوب البدائية والتي يتم اختبارها بتطبيقها الواسع على مجتمعات أخرى (١١) . وقد استخدم سوانسون في دراسته عن أصل الاعتقادات البدائية المعلومات المتاحة عن الدين من خمسين مجتمعا لشرح سؤال محدد عما اذا كان الاعتقاد في الله والعالم فوق الطبيعي في تلك المجتمعات له علاقة بالجوانب المختلفة للبناء الاجتماعي ؟ ولعل النتيجة التي انتهى اليها هي أن التوحيد يوجد في المجتمعات التي تتميز بثلاث مستويات من الجماعة المستقلة والمسيطرة (الاسرة ، والعشيرة ، والقبيلة) والتي تتمتع كل منها بمجالات متميزة للقوة (١٢) .

ويتميز علم الاجتماع في ألمانيا بتأثره بماكس فيبر ودراساته ، وفي فرنسا فان أعمال موس Mauss وهالفاكس Halbwachs وآخرين تشير الى تأثرهم بفكر دور كيم والبيانات المستمدة من الشعوب البدائية ولعل أعمال لابراس Le Bras تشير الى تأثير الاتجاه الديهوجرافي وعلم الاجتماع الحضري على علم الاجتماع الديني . ومع تبني الوظيفية عند لابراس ، الا أنه يلاحظ تضاول تأثير الانثروبولوجيا على أعماله . وحديثا حاول ينجر أن يقيم علم اجتماع ديني معتمدا على أعمال فيبر وترولتش ودور كيم الا أنه على الرغم من ذلك فقد تأثر بالانثروبولوجيا خاصة

(١١) انظر :

Goode W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.

(١٢) انظر أيضا :

Yinger, J. M., *Religion, Society and Individual op. cit.*,

أعمال يتلوه لانج Lang ومالينوفسكى، ولوى Lowie ورادن Radin وهويل Howeels وآخرين^(١٣) . كذلك فان هويلت أشار الى تأثيره الشديد بالدراسات الانثروبولوجية^(١٤) على أية حال ؛ فان الاعمال الرئيسية في علم الاجتماع الدينى مثل أعمال Benson^(١٥) ، Moberg^(١٦) ، Vernon^(١٧) وآخرين تشير الى تساؤل الاعتماد على البيانات والمفاهيم الانثروبولوجية لدرجة كبيرة .

وفي ختام مناقشتنا لتأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى ، يمكننا أيضا الإشارة الى تأثير نظريات فرويد على الدين وذلك من خلال علاقتها بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ؛ فكما أشرنا فان نظرية فرويد عن الطوطمية تعتبر بمثابة فرض أنثروبولوجى غير قابل للاختبار ، الا أنها تتضمن نظرية وظيفية عن الدين . فالدين ينبع أساسا من شعائر الانسان ومتطلبات العدالة غير المتاحة والرغبة فى الحياة الابدية . هذا الاتجاه الوظيفى فسر كل من يونج Jung وفروم Fromm ، فقد كان فروم واعيا بماهية الوضع السوسيوثقافى أكثر من فرويد ويونج ،

(١٣) انظر :

Swanson Guy, E., *The birth of The Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.

(14) Hault T. F., *The Sociology of Religion*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc. 1958.

(15) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture*. New York : Harper & Brothers, 1960.

(16) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution* op. cit.,

(17) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw-Hill, 1962.

ورغم أن نظريته لا تحتوى على اتجاه وظيفى واضح ، إلا أن أعماله تشير الى معرفته المكثفة بالبيانات الانثروبولوجية . ولكن يبقى تساؤل عن الكيفية التى انتقلت بها التفسيرات الفرويدية المستمدة من الانثروبولوجيا وأثرت فى علم الاجتماع الدينى ، والحق أن التأثير هنا محدود للغاية ، وعلى مستوى البحث والمؤلفات . ولعل بارسونز وبنجر من بين الذين تأثروا بنظريات علم النفس وجعلوا من جانب الشخصية عاملا أساسيا فى تكوين نظرية متكاملة عن الدين^(١٨) .

د (خاتمة :

على أية حال ، يمكننا أن نوجز تأثير علم الاجتماع الدينى بالانثروبولوجيا على النحو التالى :

١ — بالنسبة لفيير وترولتش كان تأثير الانثروبولوجيا قليلا أو معدوما .

٢ — بالنسبة للدراسات الامريكية عن المجتمع المحلى والايكولوجى (مثل دراسة Paul Douglass عن الكنائس فى المدينة وليند Lynd فى بحثه عن Middletwon) فهناك بعض الاشارات الى المنهج الانثروبولوجى ولكننا لا نجد استخداما واضحا له . .

٣ — بالنسبة للماركسية والفكر المعارض لها فان المشكلة الرئيسية هى معرفة علاقة الدين بالاهتمامات الاخرى والتغير الاجتماعى ، ولهذا لا نجد تأثرا بالانثروبولوجيا .

٤ — نجد تأثيرا للمدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا على بعض

(18) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., P. 128.

الاعمال السوسيولوجية العامة ولكنه تأثير محدود في الاعمال التخصصية
في مجال علم الاجتماع الدينى .

٥ - الوظيفية ، رغم التعديلات التى أدخلت عليها الا أنها تشكل
تأثيرا حيويا على نظريات علم الاجتماع الدينى .

٦ - الفرويدية ، تأثيرها يكاد يكون ضئيلا الا على بعض العلماء
الذين يعطون مكانا للشخصية كإطار مرجعى للتحليل^(١٩) .

ويجب الإشارة هنا الى أن أعمال الانثروبولوجيين الثقافيين فى أمريكا
لم يكن لها تأثيرا مباشرا على علم الاجتماع الدينى . ولا يرجع هذا الى
اهمالهم للدين أو لعدم رغبة علماء الاجتماع استخدام البيانات
الانثروبولوجية ، وإنما مرجعه ، كما يلاحظ ينجر ، الى أن المدخل الثقافى
التارىخى بافتقاده الى النظرية وتركيزه على الجوانب المميزة لكل ثقافة
ومحاولة تطويره مقولات عامة عن البيانات التى تم ملاحظتها ، كل هذا
جعل من الصعب على علماء الاجتماع استخدام هذه البيانات فى علم
الاجتماع الدينى^(٢٠) .

على أية حال، فإن عالم الاجتماع ليس مطالباً إلا بالاستخدام المحدود
للبيانات المقارنة من مجال الانثروبولوجيا وذلك من أجل اختبار الفروض
الخاصة بالدين ، ولو أنه تجنب المخاطر المتعلقة بالمنهج وكان واعياً بمجال
البيانات المتاحة ، فإنه - عالم الاجتماع الدينى - يستطيع بسهولة أن
يستخدم بكثافة البيانات الانثروبولوجية فى أغراض التحليل والتفسير .

(19) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* - op cit.,
P. 130.

(20) *Ibid.* P. 130.

صفوة القول ، أن الانثروبولوجيا قد أثرت في علم الاجتماع بطريقة مباشرة ولكنها هامة . فقد احتفظت الانثروبولوجيا بالاهتمام الحيوى بالدين كعامل أساسي في حياة الإنسان وخاربت النزعات الذاتية مؤكدة على التسجيل الموضوعى للبيانات عن كل المجتمعات . كما أنها — الانثروبولوجيا — قد طورت امكانيات المدخل المقارن في دراسة الدين . كذلك فان للانثروبولوجيا الفضل في تأثيرها المستمر في علم الاجتماع اذ جعلته يرى الثقافات محل الدراسة باعتبارها كلاً واحداً وليست أجزاء غير مترابطة . وبدون هذا المدخل يصبح وجود علم اجتماع دينى مناسب أمراً مستحيلاً (٢١) .

(21) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion op. cit.*, P. 130.

٦ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية :

يتضح من المناقشات السابقة . أن تعريفا واحدا للدين غير كاف لارضاء كل الباحثين أو للتعبير الكامل عن الظاهرة الدينية في عمومها . وقد يرجع هذا الى أن التنوع الهائل للدين يدعو الى الوصف أكثر من التحديد أو التعريف . فالظاهرة الدينية تستعصى على محاولات التجربة العلمية . أكثر من هذا فان الدين مرتبط بمحاولات الانسان للتوصل الى « المعنى » سواء داخل نفسه أو في العالم المحيط به . هذه المحاولة ، للتوصل الى المعنى ، هي التي أدت نأى ظهور انتاج الخيال الانسانى ، كما أنها استخدمت لتبرير قسوة الانسان على أخيه الانسان . ورغم انشغال الدين بحقيقة العالم غير المرئى يهتم الدين أيضا بالمشاكل اليومية في تفاصيلها . فقد استخدم الدين لانارة الطريق في عالم المجهول ، وظهرت المثاليات باسم الدين ، ومع هذا فقد استخدم الدين أيضا لتقييد الناس بالعادات والتقاليد البالية^(١) .

ولا شك أن العبادة عامة ، والمشاركة في الرموز الدينية قد وجدت الجماعات الانسانية وشدتها بأقوى روابط عرفها الانسان ، ومع هذا فان الاختلافات الدينية هي التي أدت الى تدمير بعض الجماعات الانسانية . وقد بجلت العبادة الدينية . وعبر عنها في كل الفنون ، ولكنها ازدهرت أيضا تحت الظروف الصعبة والمدمرة . والدين هو الذى أمد الانسان بالرموز ليعبر عما يصعب التعبير عنه ومع هذا فان جوهر التجربة الدينية يتسم بالطابع الانعزالى . والتفكير فى الله قد يستخدم لتشجيع

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 8 - 13.

الانسان مع أقرانه في مصيرهم المشترك أو يساعدهم على مواجهة المشاكل التي تعترضهم في الحياة .

ويبدو التناقض ، ولو ظاهريا ، في جوهر الدين ، ظالما أن الناس يحاولون التعمق في أسرار الأشياء . فانهم يحاولون فهم كثير من الامور الخاصة بهذا العظم وبأنفسهم مثل مشاكل الخير والشر والحب والكراهية والعبادة والالحد والاله والشيطان السخ .

ولكن ماذا يعنى كل هذا للباحث في علم الاجتماع الدينى ؟ فعلى الرغم من اهتمام عالم الاجتماع الدينى بالجانب السلوكى من الدين فهو مطالب بالنظر الى الدين كتجربة كلية . وبنيت المناقشات السابقة على أن قاعدة الدين في المجتمع الانسانى شئ مركب مثل ظروف وحالات الانسانية نفسها ، وأن طبيعة الدين لا يمكن فهمها الا في علاقتها بالحالة الكلية للانسان .

والخلاصة ، على أى حال ، أن الدين والتدين من الناحية السوسيولوجية أو الانثروبولوجية ، هو نتاج الثقافة ونتاج فاعلية الانسان كمخلوق ثقافى ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدين أداة ثقافية عن طريقها يستطيع الانسان أن يكيف نفسه مع بيئته الكلية التى تشملته أقرانه والعالم الطبيعى المحيط به والاحساسات التى قد يشعر بأنها تتسامى بكل هذا .

الفصل الخامس

مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى

مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى

- ١ - تمهيد •
- ٢ - ميدان علم الاجتماع الدينى والميادين الاخرى
- ٣ - المستلزمات المنهجية لعلم الاجتماع الدينى •
- ٤ - المداخل النظرية لدراسة الدين •
 - أ (المداخل الوظيفية •
 - ب (النظريات التطورية •
 - ج (المداخل النمطية والتاريخية •
 - د (المداخل المقارنة •
- ٥ - الطرق التى يستخدمها علماء الاجتماع فى دراسه الدين •
- ٦ - مجالات البحث فى ميدان علم الاجتماع الدينى •
- ٧ - الدراسات الامبريقية فى مجال علم الاجتماع الدينى •
 - أ (تمهيد •
 - ب (أنواع الدراسات الامبريقية •
 - ١ - الدراسات الخاصة بالعلاقات الاحصائية •
 - ٢ - الدراسات الخاصة بالحركات والهيئات الدينية •
 - أ (الدراسات الخاصة بالحركات الدينية •
 - ب (الدراسات الثقافية •
 - ج (الدراسات الخاصة باجماعات المنعزلة والمقاومة للتغير •

د (الدراسات في الفواحي)

٣ - الدراسات ذات المجال المحدود

أ (الدراسات التي تقوم بها الهيئات الدينية .

ب) الدراسات الخاصة بالبيروقراطية الكليركية .

ج) الدراسات الخاصة بالادوار الدينية .

د (الدراسات الخاصة بالدين الشعبي .

٨ - خاتمة

١ - تمهيد :

سوف نحاول فى هذا الجزء ، أن نبين أن هناك مداخل نظرية ، وأنواع من البحوث التى تشير الى التنوع الهائل فى المداخل والمناهج المستخدمة . وفى علم الاجتماع الدينى ، كما هو الحال فى دراسة أى ظاهرة ثقافية اجتماعية هامة أو عامة من الحتم، أن يكون هناك مداخل ومناهج متعددة لكل منها مميزات وعيوبه ،

والمطلع على ما يكتب فى ميدان علم الاجتماع الدينى ، يرى أن النصف الثانى من القرن العشرين قد شهد ظهور العديد من المؤلفات والمقالات والبحوث الامبريقية التى قام بها العديد من علماء الاجتماع فى بحثهم للظاهرة الدينية . ولقد أدى هذا الى ظهور العديد من المجلات العلمية المتخصصة^(١) والى عقد الكثير من المؤتمرات العلمية فى أوروبا وأمريكا ويرجع البعض هذا الى حركة الاحياء الدينى religious revival

(١) أنظر على سبيل المثال :

- A) *The Review of Religious Research*. (begun in 1959).
- B) *The Journal for the Scientific Study of Religion*. ... (begun in 1961).
- C) *Sociological Analysis* (the Journal of the American Catholic Sociological Society).
- F) *Commentary*. (a Journal devoted in part to Jewish life and thought).

هذا بالإضافة الى ما ينشر فى المجلات السوسيولوجية مثل :

The American Sociological Review; The American Journal of Sociology.

التي أدت بدورها الى حركة إحياء أكاديمي للاهتمام بدراسة الدين^(٢) ولم يكن هذا الاهتمام مركزا على الدين في حد ذاته فقط ، بل كان الاهتمام الاكبر حول علاقة الدين بتنظيم المجتمع وعلاقته بالسلوك الاجتماعي بصفة عامة .

ولقد بات واضحا لكل من المتخصصين في الدين والعامّة — على حد سواء — ان الاهتمام يجب أن يكون بالنتائج الاجتماعية الناجمة عن الانتماء الديني ، كذلك أصبح معلوما لرجال اللاهوت ورجال الدين أهمية علم الاجتماع الديني في فهم الدين عامة والغايات المطلقة خاصة . ومن ناحية أخرى ، أدرك علماء الاجتماع الحاجة الى معرفة المحتوى الحقيقي لتجربة الدينية عن قرب . فالإكتفاء بدراسة الجوانب النظمية والرسمية للدين أمر غير كاف لفهم الجانب المجتمعي Societal للدين ، والذي هو الاهتمام الحقيقي لعلم الاجتماع الديني . هذا الإدراك يشكل اليوم التحدي الحقيقي لتطور علم الاجتماع الديني . وذلك التحدي أدى بدوره الى تبني الفينومينولوجيا ، والفهم ... الخ كمناهج مناسبة لدراسة الظاهرة الدينية . ولعل هذا الاهتمام المتزايد بعلم الاجتماع الديني راجع ، كما سبق أن أشرنا ، الى وجود الازمة العالمية والغموض الذي يكتنف الانسان المعاصر . كذلك فان اضمحلال روح التعصب في كثير من أديان العالم الكبرى ، قد أدى الى الاهتمام بدراسة الدين . بالإضافة الى ذلك فان المناقشات المستمرة بين أعضاء مختلف الأديان قد ساعدت على الاهتمام بدراسة محتوى العقائد ، وكذلك الدور الذي

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 289 - 291.

يلعبه الدين في المجتمعات^(٣) . كل هذه العوامل أدت بدون شك الى الاهتمام المتزايد بالعلاقة بين الدين والمجتمع^(٤) .

ونجد ثمار ذلك الاهتمام في بداية هذا القرن فيما يسمى « بالعصر الذهبي » لعلم الاجتماع حيث ظهرت أعمال دوركيم وترولتش Troeltsch وزميل وفير ، هذه الاعمال أثرت ومازالت تؤثر في نظريات وأبحاث علم الاجتماع الدينى . على أية حال ، يبرزوغ الافكار الوضعية والماركسية (في العقد الثانى والثالث من هذا القرن) أصيبت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الدينى بنوع من الخوف فقد كان اهتمام علماء الاجتماع في المحل "لاول مركزا على دراسة المشكل الناجمة عن التغير السريع والتحول من الحياة الريفية الى الحياة الحضرية ، وما تابع ذلك من تغيرات على مستوى المجتمع ككل . لقد أعطى علماء الاجتماع في هذه الفترة اهتماما أكثر لتأثير العوامل السياسية والاقتصادية ، أما بالنسبة للعامل الدينى فقد نسبت اليه ولانظمتة أهمية ضئيلة ، وذلك نظرا لضعف تأثيره في حياة المدينة . ومن ثم نجد أن علماء هذه الفترة قد بذلوا القليل لدراسة الدين وأثره في حياة المدينة . وكما لاحظ لنسكى G. Lenski بحق أن علماء هذه المرحلة لم يستطيعوا أن

(٣) كما سبق أن أشرنا فان الاسلام قد وجه العلماء لدراسة الدين وعلومه، وكذلك دراسة الاديان الاخرى . وأعتم إنعلماء المسلمين والمصلحين في كل عصر بالتوافق بين تقيم الدين ومطالب الحياة العملية . أما في الفكر المسيحي فحديثا نجد البابا يوحنا الثالث والعشرين Pope John XXIII يؤكد في المؤتمر الثانى للفاثيكان Second Vatican Council على أن الدين يجب أن يكون (متناسبا Relevant) مع انشروف الاجتماعية الحديثة ، ويعتبر هذه المعاصرة Updating للدين شىء أساسى .

(٤) انظر :

Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 290.

ينظروا الى الدين بعيدا عن "هيئات الدينية المنظمة ، مثل الكنائس والطوائف والفرق • بمعنى آخر أن هؤلاء العلماء لم يدرسوا تأثير الجوانب للدين ، وبدلا من ذلك أعتقدوا أن الذين يشاركون نفس التقاليد الدينية ، حتى ولو لم يكونوا أعضاء نشطين داخل الجماعات الدينية المنظمة يشكلون تجمعات ثقافية لها صبغة دينية ولها تأثير مباشر وقوى في السلوك وفي نقل المعايير الاخلاقية الى الاعضاء الآخرين⁽⁵⁾ •

ولعل الاهتمام الحديث بالدين من جانب علماء الاجتماع قد بدأ في الثلاثينيات من هذا القرن ، بظهور أعمال سوروكن ، وبصفة خاصة بارسونز الذي ترجم الى الانجليزية كتاب ماكس فيبر عن الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية واليه يرجع الفضل في انتشار أفكار دور كيم وفيبر في دوائر علم الاجتماع الامريكى •

(5) Lenski, G., *op. cit.*, PP. 11 - 13.

٢- ميدان علم الاجتماع الدينى والميادين الاخرى :

يعد التفاعل المستمر بين النظرية والبحث أمرا ضروريا بالنسبة للمنهج العلمى ، والمحاولات التى تبذل لوضع واحد قبل الآخر غير مستحبة نسبيا . فالبحث الذى لا يستند الى نظرية ، بحث غير مترابط وتراكم غير مناسب . والنظرية التى لا تختبر وتعديل بالبحث بصفة مستمرة تعد نظرية تأملية ولا يمكن معرفة صدقها .

وخلال السنوات الماضية كان علم الاجتماع الدينى قد تطور تطورا شموليا فى جوانبه النظرية أكثر من جوانبه البحثية . وفى الحقتين الماضيتين ، على أية حال ، تغير هذا الموقف مع تقارير عن أبحاث ميدانية ازداد عددها . والمهمة التى أمامنا هى دفع هذا الاتجاه دون اهمال للعمل النظرى . والحق أن التطور المستمر للنظرية العلمية للدين أصبح الآن ممكنا وضروريا من أجل استخدام أكثر للبيانات الغنية .

وهدفنا هنا هو تحديد مجالات البحث الكبرى لعلم الاجتماع الدينى، ونشير الى بعض من الانجازات التى حدثت فى السنوات الحديثة ، ونشير أيضا الى بعض خطوط التطور التى تعرض مقدمات للأبحاث المستقبلية . وليس هناك أى محاولة فى هذا التقدير التقييمى لتحليل الاسهامات الفردية لعلم الاجتماع الدينى الا فيما تقتضيه ضرورة توضيح الاتجاهات الكبرى^(١) .

(1) Yinger, J., Milton, "Sociology Looks at Religion op. cit., PP. 134 - 135.

ولسوء الحظ ، غما زالت بعض الاختلافات حول تعريف علم الاجتماع الدينى . وهذا ربما يكون حتميا فى ميدان يجذب انتباه كثير من طلاب العلوم المختلفة ، ويتضمن مداخل قيمة وهامة . ولكن مثل هذا الاختلاف يتصدى للاتصالات والتقدم فى هذا الميدان . ومع أدراكنا أن التعريفات ليست « صحيحة » وخاطئة إلا أنه يحكم عليها من نفعها ، ومع أدراكنا كذلك أنه ليس لأحد أن يستأثر بمصطلح ، فان الآخرين ربما يعرفون علم الاجتماع الدينى بخريطة مختلفة . وهذا يعنى أن علم الاجتماع الدينى فرع من علم الاجتماع العلمى وانه ليس مجالا وسطا بين علم الاجتماع واللاهوت . فالدين هو المادة وعلم الاجتماع هو المنهج للمدخل . وعلم الاجتماع الدينى ليس تقييما ، انه موضوعى ومجرد . فهو يدرس خواهر أندريقية لمحاولة عزل تميمات تتعلق برتباطات السلوك الدينى مع السلوك الاجتماعى الآخر .

هذا التعريف ربما يكون واضحا لو أننا أشرنا الى واحد أو اثنين من الأشياء التى لا يتصف بها علم الاجتماع الدينى . فلو أن علم الاجتماع الدينى علم يهتم بمحاولة تطوير تميمات تساعد على التنبؤ ، فان هذا يعنى ببساطة أنه ليس « تاريخا اجتماعيا » الدين ، أى ليس تاريخا للجوانب العلمانية الخاصة لتجمعات الدينية أو لأجزاء أخرى من البناء الاجتماعى . حقا ، أنه ليس تاريخا بالمرة . ولا يعنى هذا أن نقول بأن مؤرخى الكنيسة والآخرين الذين يهتمون بوصف مكان الدين فى المجتمع لم يقدموا اسهامات قيمة لعلم الاجتماع الدينى ، فلقد أضافوا الى ما لدينا من معلومات متراكمة مفاهيم لها قيمتها وقدموا باستمرار وجهات نظر وفروض لها أهميتها بما يجعلها تستحق الاختبار وكذلك ، ليس علم الاجتماع الدينى قصة لتطور « الانجيل الاجتماعى The Social gospel » (2)

(2) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, *op. cit.*, PP. 120 - 121.

ذيعض التراث في علم « الاجتماع المسيحي Christian Sociology » يعطى أنطباعا ، نادرا ما يقال بصراحة ، أن مثل هذا التعريف قد أستخدم وكل من الدراسة الخاصة بالتاريخ الاجتماعي للجماعات الدينية ، ودراسة الانجيل الاجتماعي ، يعطى بيانات ربما يكون لها أهمية كبرى لعالم الاجتماع الديني . ولكن هاتين الدراستين تثيران مشاكل من أنواع مختلفة . فربما يسأل الباحث في « الانجيل الاجتماعي » ماذا فعلت الجماعات الدينية بشغل أنفسها بالحراع الدولي ، وظروف المناطق المختلفة ، والعلاقات العرقية والعنصرية ، وأنشطة اتحادات النقابات ، وعمل الاطفال . . . الخ . وعالم الاجتماع الديني يسأل عن : ماذا تفعل بعض أنواع الجماعات الدينية عندما ينتج التغير الاجتماعي تفشحات وتمزقات ، أو عندما تميل التعاليم الاخلاقية للدين الى أن تكون في صراع مع بعض المصالح الخاصة بالطبقات المسيطرة في المجتمع ؟ فربما يتناول هذين السؤالين البيانات نفسها . وطالب التاريخ الاجتماعي ربما يتساءل : ما هي العلاقة بين الكنيسة والقوى العلمانية ابان القرن الخامس عشر في ايطاليا؟ وعالم الاجتماع الديني يسأل : هل هذه البيانات تخبرنا عن أى شيء ، عن كيف أن أنواعا معينة من الجماعات الدينية تميل الى ربط نفسها بالبناءات السياسية والتغيرات الاجتماعية في عصورهم ؟ .

ونحن لسنا في حاجة الى القول بأن علم الاجتماع الديني يعطى صورة غير كاملة للمعنى الكلى للدين في حياة الانسان ، فالصورة الكاملة تتطلب ليس فقط اضافات من دراسات أخرى موضوعية أو خارجية كعلم النفس أو التاريخ على سبيل المثال ، ولكنها تتطلب أيضا أنواعا من الدراسات التقييمية التي تأتي من اللاهوت والجماليات ونحن لسنا في حاجة الى الاختلاف مع هؤلاء الذين يعطون علم الاجتماع الديني جانبا غير هام من النظرية الكلية . فالرغبة في العلم ، قبل كل شيء ، هي قيمة قائمة بنفسها ، و لايمكن أن تعرف على أسس علمية فحسب .

٣- المستلزمات المنهجية لعلم الاجتماع الدينى :

يتطلب علم الاجتماع الدينى مجموعة من الافتراضات المتكاملة .
القابلة للاختبار والمتسقة مع المخططات النظرية الكبرى فى علم الاجتماع
العام . وهذا يتطلب أن تصاغ الفروض وأن توضع بطريقة يمكن معها
أختبارها بأدوات البحث الامبريقي . فبعض من التقويمات الخاصة بهذا
النوع من الدراسة فى متناول أيدينا ، ولكن التداخل النظامى لكل الاجزاء
المركبة واضح فى جزء بسيط فقط من هذه الدراسات ففى تحليل لعلم
اجتماع المعرفة (فرع من العلم يتطابق فى قليل أو كثير ، معتمدا على
كيف تعرف المعرفة ، مع علم الاجتماع الدينى) وجه روبرت ميرتون
الانتباه الى التباين بين الدراسات الاوروبية والامريكية فى هذا الميدان
وبالرغم — من أن التفرقة التى وضعها ميرتون بين الدراسات الامريكية
والاوروبية تبدو اليوم أقل تناسبا عما كانت عليه فى الوقت الذى كتبت
فيه ، فان التباين مازال يستحق الدراسة ، وذلك لانه يشير بوضوح الى
الحاجة للجمع بين العمل النظرى والامبريقي معا . فكما يقول ميرتون ،
ينتمى علم اجتماع المعرفة الاوروبى فى جزء كبير منه الى معسكر المنظرين
الشموليين ، وفيه تبرر أهمية المشكلة ما يتوصل اليه العالم من
اِستنتاجات . ويعتبر علماء الاجتماع المعرفى من بين الذين رفعوا الراية
التي تقول : « نحن لا نعرف ما اذا كان ما نقوله صادقا ولكنه على الاقل
هام » (٣) . والباحثون الامريكيون كانوا أكثر اهتماما بفحص آراء العامة

(3) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion op. cit.*, P.

فهم يهتمون بالعينات الممثلة لرأى العامة مسجلا وفق مقاييس مقننة .
وربما كان شعارهم : « نحن لا نعرف ما اذ كان ما نقوله هاما على وجه
الخصوص ، ولكنه على الاقل صادق » (٤) .

هذا الاختلاف في المدخل أثر على الاحكام المتعلقة بتشكيل الحقائق
أو البيانات التي يمكن أن تستخدم للدراسة العلمية عند الباحث
الاوروبي . ففي كثير من المجالات ، نجده مستعدا لقبول مجال أوسع من
البيانات . فلو أن المؤلف لديه فطنة فكرية عالية . فإن أنطباعاته ، كما
يشير ميرتون ، قد تؤخذ على أنها حقائق . فإن كان هذا صادقا في علم
اجتماع المعرفة عند مانهيم ، فإن هذا بالتأكيد ليس أقل صدق في علم
الاجتماع الديني عند جاكم فاخ Joachim Wach حيث نجد أن
التعميمات قد دعمت باستمرار بالاشارة الى كتابات عالم غز بالميدان .
ويمكن أن نجد نفس التفاضل عن بعض الحقائق المشكوك فيها أيضا في
كتابات ماكس فيبر بالرغم من امتلاكه الفذ لقواعد العلم المنطقية ، فقد
بنى نظرياته على العلاقة بين الاخلاق الدينية والسلوك الاقتصادي ، على
سبيل المثال ، وجزئيا على حكمه بأن العوامل غير الدينية في الصين في
القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت مشجعة على ظهور الرأسمالية
كما كانت العوامل غير الدينية في أوروبا الغربية . هذا الحكم الذي يتعلق
بمشكلة نظرية مركبة ضخمة قسام على فحص عدد قليل من السجلات
المكتوبة مع امكانية قليلة لفحصها من ناحية الصدق والكمال . ويعترف
Yinger أنه بحث ليس كاف أمبريقيا للمذاق الامريكي وبالرغم مما
يتمتع به من نفاذ البصيرة فإن هذا النوع من علم الاجتماع الديني في
محاولته حل مشاكل النظرية التي تضخمت الى حد كبير في هذه المرحلة من

(4) Yinger, J., M., Sociology Looks at Religion, *op. cit.*,
P. 138.

تطور العلم ، يكاد يكون مفتقدا تماما للافتراضات التي يضعها في شكل
فروض قابلة للاختبار .

وعلم اجتماع المعرفة الأمريكي ، وعلم الاجتماع الديني من ناحية
أخرى يتساءل عما اذا كانت ملاحظة ما صادقة أم لا ، وأخيرا لو كان له
أن يقول بذلك ، نجده يسأل عن أهميتها النظرية . وهذا يؤدي في توقيت
غير ملائم الى مجموعة من الفروض الخيالية المعقدة⁽⁵⁾ . ولو أن هذا كان
صادقا بالنسبة لدراسات الرأي العام فإنه أقل صدقا على الجزء الكبير من
الدراسات الخاصة بكنائس المدينة والاعتقادات والممارسات الفرعية وتاريخ
الكنيسة التي تمثل المادة الخام لعلم الاجتماع الديني في الولايات المتحدة .
وبطبيعة الحال فإن هناك حاجة في كلا الميدانين الى استمرار التأكد
الامبريقي والنظري في تفاعل متصل ومفيد . وهذا أيضا ، قليلا ما حدث
في علم الاجتماع الديني ، ومن المفيد أن نحاول اكتشاف الاسباب التي
ترجع الى عاملين هما :

١- البحوث المكتملة في علم الاجتماع الديني تتطلب اجتماع
لمهارات واهتمامات ليست شائعة . والحقيقة أن هناك بعض الطرق التي
تكون العناصر الرئيسية من خلالها متناقضة تبادليا . فالباحث يجب
أن يكون لديه في المجلد الاول لمحة كافية عن النظرية السوسيولوجية
المعاصرة ومنهج البحث . كذلك فإنه يجب أن يكون موضوعيا تماما في
معالجة بيانات الدين ، ومع هذا فإنه يجب أن يهتم اهتماما كبيرا بالبيانات
ويكون متعمقا فيها . وبين علماء الاجتماع أشخاص يعتبرون أنفسهم
متدينون وآخرون يقفون ضد الدين . وسيظل الآخرون وهم الكثرة ليس

(5) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion op. cit.*,
PP. 138 - 139.

لهم موقفا محددا من الدين • فيؤلا الذين في المجموعة الاولى والثانية
يفتقدون الموضوعية ، والطائفة الثالثة تفتقد الرغبة في تطوير علم اجتماع
دينى • أولئك هم الذين يقومون بدراسات في علم الدين دون التأكد من
النظرية السوسولوجية والمنهجية • ومن ناحية أخرى ، فربما يقومون
بكثير من الملاحظات الجادة ولكنهم في الغالب سيفشلون في أن يضيفوا الى
علم الاجتماع الدينى لانهم شيدوا مشاكلهم بطريقة مختلفة • هذه
الصعوبة : أحيانا تشوه ، على سبيل المثال ، العمل الممتاز الذى قام به
فاخ عن علم الاجتماع الدينى •

٢- بالرغم من المصادر الغنية بالبيانات عن الاديان البدائية
والمتمدنة ، وتاريخ الكنيسة والحركات الفرعية ، وتوفر كثيرا من البيانات
الحديثة في شكلها المكتوب سواء لشعائر ، أو منشورات رسمية للهيئات
الكنائسية ، فهناك ندرة في البيانات الامبريقية والتي من خلالها نصل الى
تعميمات مناسبة • أنهم من الصعوبة أن نحكم على ثبات (صدق) البيانات
حيث كثيرا من الممارسات الدينية للشعوب البدائية تمثل ملاحظات قام بها
باحث واحد بمفرده ، ولم تفحص من باحثين آخرين • والنظريات الممكنة
في علم الاجتماع الدينى التى بنيت على السجلات التاريخية من قرن أو
قرنين أو عدة قرون مضت ، تغلبت عليها مشكلة فحص البيانات وخاصة
مشكلة مدى كفايتها • وهذا لا يعنى أن الفروض الهامة لا يمكن أن
تستخرج من فحص هذ البيانات ولكن كل ما فى الامر أن النتائج الحاسمة
تكون غير معترف بها • وقد تكون النتائج المعتمدة على الاعتقادات الدينية
فى فترة معينة والتي قد تأخذ شكل الاعتقادات المكتوبة أمرا غير مقبول
أيضا • فالوثائق كتبت أثناء دراستها غالبا ما تحتوى كل الحقائق وتتخذ
على أنها صادقة على العكس من تلك الوثائق التى تكتب فيما بعد فأنها
غالبا ما تعكس منظورات الكاتب والعصر • والحق أن مشكلة معرفة سبب

كتابة بعض الاعتقادات وعدم كتابة بعضها الآخر تعد من أهم المشاكل
في علم الاجتماع الدينى كما قد يتساءل الباحث عن سبب استمرار بعض
الاعتقادات المكتوبة دون غيرها . فكثر من البيانات المتاحة لكى يستخدمها
عالم الاجتماع الدينى ، غالبا ما لا تقبل المقارنة كما أن البيانات التى
تجمع دون أن يكون هناك توجيهها للمفاهيم العلمية المستخدمة غالبا ما
تكون بدون فائدة علمية . فالبيانات الامبريقية يجب أن تجمع بالاشارة
الى الفروض القابلة للاختبار ، وكما يعترف ، ينجر ، فإن جزءا ضئيلا
من البيانات التى يتعامل معها عالم الاجتماع الدينى تتوفر فيها هذه
المتطلبات^(٦) .

(6) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*,
PP. 140 - 141.

٤ المداخل النظرية لدراسة الدين :

أ (المداخل الوظيفية The Functional Approach

يفترض المداخل الوظيفية للدين نظرية كلية للمجتمع ، فهو يعتبر الدين أحد أجزاء الكل الاجتماعي الذي يتميز بالتفاعل المتبادل بين أجزائه . فالدين ، بهذا المعنى ، هو مجموعة من العقائد والممارسات يحاول الناس من خلالها التكيف مع بيئتهم ومن الملاحظ أن معظم الأديان تحتوي على وظائف عامة : مثل تفسير الشر ، الموت ، الظلم ، المعاناة ، تدعيم المعايير الاجتماعية ، تقديم اجابات روحية لاهتمامات الانسان المعلقة ، كذلك تساعده على ربط الضغط الناتج عن فشله في ضبط بيئته ، مع قدرته على توقع المستقبل وتخيل الحكومات الفاضلة . فالنظرية الوظيفية تهدف اذن ، الى تقديم الاساس المنطقي لكشف هذه الوظائف للدين داخل الاطار العام لكل المجتمعات . وبالرغم من الانتقادات التي وجهت الى النظرية الوظيفية ، الا أن معظم الباحثين مازالوا يؤكدون أهميتها حيث أنها من ناحية وهي الاساس للتحليل السوسيولوجي الذي يهتم أساسا بالادوار التي تقوم بها الانظمة الاجتماعية والتداخل فيما بينها ، ومن ناحية أخرى فإنه الى الآن لم يعثر بعد على مدخل بديل يتساوى في العمومية مع الأهمية الوظيفية^(١) .

(1) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 294.

أنظر أيضاً :

Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion, *Temenos: Studies in Comparative Religion* Vol. 6. 1970, PP. 7 - 19.
Schneider. L. "The Sociology of Religion : Some Areas of Theoretical potential; *Sociological Analysis*. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3, PP. 31 - 144.

ب - النظريات التطورية Evolutionary Theories

يغلب على معظم التطوريين الاجتماعيين الاوائل الربط أو المساواة بين التطور evolution والتقدم progress . فأوجست كونت ، على سبيل المثال ، يرى أن التقدم يعنى ظهور الدين الوضعى أو العلمى . أما بالنسبة للتطوريين الآخرين من أمثال هوبرت سبنسر فالإنسان وأنظمته (بما فى ذلك) الانظمة الدينية ^{تتطور} من الاشكال البسيطة الى الاشكال المعقدة والاكثر تقدمية .

ولقد اضمحل تأثير هؤلاء التطوريين المبكرين على الدراسة السوسيولوجية للدين لسببين ، أولا : أن النتائج التى توصل اليها الانثروبولوجيون المتأخرون قد قوضت افتراضا هاما تستند عليه هذه النظريات ، أعنى ، أن كل المجتمعات تنمو بالضرورة خلال مراحل تطورية متدرجة ومتصلة . ^(ثانيا) فانه مع اضمحلال التفكير الوضعى أصبح واضحا لعلماء الاجتماع أن النظريات الخاصة بالدور المستقبلى للدين فى المجتمعات الانسانية ، هى نظريات من التفكير الخيالى وهى مدعمة بمختارات مختبرة من البيانات التاريخية . ومن ناحية أخرى فان هذه النظريات من حيث الشكل الذى وضعت لا يمكن أن تكون موضوعا للاختبار الامبريقي . وما زال بعض المفكرين من أمثال شبنجلر Oswald Spengler وهبوس L. T. Hobhouse وسوروكن P. R. Sorokin ينظرون حول تطور الدين والمجتمع بطريقة عامة، الا أن نظرياتهم يكتنفها الطابع الفلسفى أكثر من السوسيولوجى ^(٣) .

وهناك محاولات من بعض علماء الاجتماع لتعديل المدخل التطورى؛

(2) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 295.

ليس كتأمل فلسفى ولكن كفرض قابل للاختبار ، فلقد حاول روبرت
ماكيفر Robert M. McIver على سبيل المثال ، التنظير عن الانظمة
الدينية والاجتماعية في ضوء التطور من البسيط والمتجانس homogenous
الى المركب والاكثر تنوعا ، هذه النظرية كما يذهب ماكيفر يمكن أن
تختبر في مقابل البيانات السوسولوجية الامبريقية . وحديثا نجد
اهتماما آخر من جانب علماء الاجتماع بالمدخل التطورى ، فقد خصصت
مجلة American Sociological Review عددها الصادر في يونيو ١٩٦٤
لمناقشة التطورية . وقدم روبرت بلا R. Bellah مقالة حاول فيها أن
ينظر الى التاريخ الكلى للتطور الدينى للانسان من خلال الاطار
التطورى^(٣) .

وقد ظل تأثير المدخل التطورى مستمرا فى المدخل التتموى
developmental Approach ، فينظر بارسوتز ، على سبيل المثال ،
الى الحركات الدينية على أنها تمر بمراحل تطورية معينة ، وفى كل
مرحلة تظهر مجموعة من المشاكل التى يجب أن تحل حتى يتسنى للحركة
أن تستمر . كذلك استخدمت النظريات التتموية بطريقة محدودة فى
دراسة التغيرات فى أشكال التنظيم الدينى . وفى دراسة نيبوهر
H. R. Niebuhr عن المصادر الاجتماعية للطائفية The Social Sources
of Denominationalism (١٩٢٩) يقترح نظرية عن تطور الفرق
الدينية فى أمريكا الى طوائف ، وقد ظل تأثير هذا الكتاب على الابحاث
الخاصة بالتغير فى التنظيم الدينى فى الولايات المتحدة الامريكية^(٤) .

(3) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 296.

(4) *Ibid.* P. 296.

ج (المداخل النمطية والتاريخية :

Historical and Typological Approaches

أشرنا فيما سبق إلى أن المنظرين التطوريين المبكرين قد استخدموا البيانات التاريخية بطريقة اختيارية لتدعيم نظرياتهم • ومع المدرسة الألمانية لعلماء الاجتماع والتي تضم فيير وترولتش ، استخدمت البيانات التاريخية ولكن بطريقة منظمة • فقد أهملت فكرة البحث عن نظريات عامة في التطور المجتمعي ووجهت الجهود إلى اختبار بعض الفروض الخاصة بدور الدين في فترات تاريخية معينة ، أو الفروض التي تهتم بتطور أشكال خاصة للتنظيم الديني وكما أشرنا : فإن بحث فيير الشهير عن أصول الرأسمالية الصناعية الغربية في كتاب الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية يتضمن اختبار الفرض الاتي : أن الدين الكالفني لعب دورا مستقلا وخلاقا في ظهور النظام الرأسمالي الحديث في أوروبا في القرن السابع عشر •

وعلماء الاجتماع ، حسب طبيعة ابحاثهم ، يميلون إلى استخدام البيانات التاريخية بطريقة قد تختلف عن المؤرخين • فيحاول علماء الاجتماع البحث عما إذا كان هناك أنواع معينة من المواقف التاريخية التي تتصل أو تتعلق ببعض المواقف التاريخية الأخرى • بمعنى آخر ، فإن عالم الاجتماع لا يهتم بالمعرفة الايضاحية المطولة عن موقف معين في حد ذاته ولهذا نجد أن كلا من فيير وترولتش حاول أن يفهم أنماطا على أساس دراسة التاريخ ، فالنماذج المثالية للرأسمالية والاخلاق البروتستانتية ، عند فيير ، هي تركيبات عقلية قائمة على معرفة غنية بالوقائع التاريخية الحقيقية والتي تتصل في جميع النواحي بواحد من هذه النماذج المثالية • كذلك فإن ترولتش في كتابه عن التعاليم الاجتماعية لكنائس المسيحية قام بالتمفرقة بين أنماط الفرق وأنماط الكنائس باعتبارها

تمثل أنماطا متعارضة من التنظيم الدينى ، مثل هذه الانماط قد تساعد على تفسير البيانات الجديدة .⁽⁵⁾

ويجب الإشارة الى أن استخدام عالم الاجتماع للتاريخ لاقامة الانماط يتضمن التزاما نحو البحث التاريخى . وهناك تأكيد شديد على أهمية مثل هذا النوع من الدراسات . وربما يرجع هذا الى أن كثيرا من علماء الاجتماع اليوم يفضلون العمل مع بيانات معاصرة جمعت لاهدافهم الخاصة ، ويمكن استخدام الطرق الحديثة لتحليلها . كل هذا قد أدى الى أهمال البحوث التاريخية التى لها الصبغة الاجتماعية فى السنوات القليلة الماضية . وبالرغم من أن هناك اهمالا للبيانات التاريخية من جانب علماء الاجتماع الا أن عملية اقامة الانماط ما زالت مستمرة . فالنمط والنموذج أمر مألوف الآن بين علماء الاجتماع وعلماء العلوم الاجتماعية الاخرى ، على الرغم من أن مثل هذه الانماط والنماذج تعتمد على البحوث المعاصرة وليست التاريخية⁽⁵⁾ .

د (المداخل المقارنة Comparative Approaches

تظهر الحاجة الى المداخل المقارنة من خطورة اقامة تعميمات سواء عن أنماط التنظيم الدينى أو عن النتائج التطورية ، وذلك على قاعدة ثقافية محدودة . مثل هذا النوع من التعميمات يعوق البحث ، خاصة لو أنها اعتمدت على بيانات غير قابلة للمقارنة ، وبذلك تفقدها معناها .

ومما لا شك فيه أن فيير قد قام بالعديد من الدراسات المقارنة ، فكما ذكرنا حاول فيير أن يبين الدور الخلاق للاخلاق البروتستانتية فى تكوين الرأسمالية الصناعية فى الغرب ، ولكى يتسنى له ذلك ، استخدم فيير

(5) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 298.

المنهج المقارن لاثبات العكس . negative case . بمعنى آخر ، أنه في دراسته لاديان الهند والصين ، درس بطريقة مقارنة الاخلاق الدينية لهاتين الديانتين ليرى ما اذا كانتا تحتويان مماثلات للاخلاق البروتستانتية . ولا شك أن النتائج السلبية لدراسته لاديان الصين والهند قد دعمت منهجه . وحديثا قام روبرت بللا R. Bellah — متأثرا بمنهج فيير — بدراسة دين اليابان ليبين أن هناك أخلاقا دينية يابانية كانت قائمة في الفترة السابقة على التصنيع (٦) .

ومن الملاحظ أن كلا من فيير وبللا قد قام بدراسات مقارنة عن تأثير الدين في الحياة الاقتصادية في المجتمعات الشرقية في مقابل المجتمعات الغربية . وتضمنت المقارنات مجتمعات بعيدة كل البعد عن الأخرى في الزمان والمكان . وقد تهتم الدراسة المقارنة بدراسة عنصر الوقت time element وتقوم بمقارنة دور الدين في نفس المجتمعات أو مثلتها في مختلف القرون . ونجد مثالا لهذا النوع من الدراسات في دراسة لنسكي G. Lenski عن العامل الديني ، حيث حاول أن يحدد اذا ما كان السكان البروتستانت في مدينة ديترويت Detroit الأمريكية في منتصف القرن العشرين لهم نفس الاتجاهات الاقتصادية بالمقارنة مع البروتستانتية في أوروبا في القرن السابع عشر وأثرها الاقتصادي كما بين فيير (٧) .

وهناك الآن اهتمام بالغ بما يسمى بالمقارنات في ثقافات متقابلة ،

(٦) انظر :

Bellah, R., N., *Tokugawa Religion The Values of pre Industrial Japan*. Glencoe. Ill, : Free Press, 1957.

(٧) انظر :

Lenski, G., *The Religious Factors*, op. cit.,

ويرجع هذا الى انتشار علماء الاجتماع والانثروبولوجيا في كل أرجاء العالم وحصولهم على معلومات جديدة عن دور الدين في مختلف المجتمعات . أكثر من هذا ، فان المنظمات الدولية لعلماء الاجتماع ، بما في ذلك علماء الاجتماع المهتمين بالدين ، تعقد اجتماعات بصفة مستمرة ومتزايدة لتسهيل نقل وتبادل المعلومات عن الدين في العديد من المجتمعات⁽⁸⁾ .

(8) Nottingham, E., *op. cit.*, PP. 298-299.

٥ - الطرق التي يستخدمها علماء الاجتماع في دراسة الدين :

تتطلب الدراسة السوسولوجية للدين أن تفحص بدقة الطرق القديمة والحديثة التي يحاول علماء الاجتماع من خلالها فهم الظاهرة الدينية . والحقيقة ، أن هناك طريقتين رئيسيتين متداخلتين استخدمتا من قبل علماء الاجتماع . الأولى ، من خلال تكوين مداخل نظرية لتحليل البيانات السوسيو دينية (والثانية) بواسطة الدراسة الامبريقية وجمع بيانات مناسبة للتحليل . ولا شك أنه من المفروض أن هاتين الطريقتين تعملان معا طالما أن الدراسات النظرية القيمة هي التي ترتبط بكم أساسي من البيانات المناسبة ، كذلك فإن الدراسات الامبريقية ذات القيمة هي التي ترتبط بمدخل نظري هام . ولهذا فإن التفرقة بين المداخل النظرية theoretical approaches والدراسات الامبريقية empirical studies يجب أن ينظر اليها من الناحية التاريخية فقط (١) .

أ) بالنسبة للمدخل النظري - يمكن القول بأن غالبية رواد علم الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر كانوا من المنظرين ، كذلك والبيانات التي استخدموها لتعضيد نظرياتهم وفروضهم كانت مختارة

أنظر أيضا :

(1) Nottingham, E., *op. cit.*, PP. 292 - 293.

Finner, S., L., "New Methods for the Sociology of Religion," *Sociological Analysis* Vol. 31, (winter 1970) No. 4, PP. 197 - 202.

Mecnr, R., L., *Methodology for the Sociology of Religion: An Historical & Theoretical Overview*, *Sociological Analysis*. vol.31. (winter 1970) No. 4. PP. 180 - 996

من التاريخ والانثروبولوجيا ومن الملاحظة العامة • فأعمال دور كيم وماكس فيير على سبيل المثال ، لم يكن متاحا أمامها الطرق الحديثة لجمع وتحليل البيانات ، ولهذا فإنهم اعتمدوا الى حد كبير على المصادر الانثروبولوجية والتاريخية المكتوبة ، وكذلك الاحصاءات الحكومية وبالرغم من استخداماتهم النقدية المعقدة في تحليل البيانات ، الا أن تفسيراتهم ظلت محدودة نظرا لقصور مصادر بياناتهم •

ب) ومن ناحية ثانية ، فإن البحث السوسيولوجي المعاصر للدين يعانى من افتقاده الى نظرية ، وكذلك من عدم وجود بيانات امبريقية لها قيمة وحقيقية ، أن البيانات المجمعـة قد تستخدم كدليل لاثبات قيمة الفروض والتعميمات ، الا أن النتائج المستمدة غالبا ما تعانى من حدود تطبيقاتها • وأصبح التأكيد على استخدام بيانات حديثة أمر ممكن وحتمى بواسطة التقدم الكبير فى الطرق الاحصائية وفى المناهج المعقدة فى جمع البيانات وتحليلها ، وكذلك فى استخدامات الكمبيوتر • ويفسر هذا التقدم الفنى تراجع معظم علماء الاجتماع المعاصرين عن الانواع الغامضة من النظريات العامة • هذا التأكيد على البيانات المجمعـة حديثا ، بلا شك ، هو رد فعل ضد المدخل « المكتبى » الذى غلب على معظم النظريات السوسيولوجية المبكرة الخاصة بالدين • فالدراسات الامبريقية الحديثة تهدف لاقامة تعميماتها على أساس من الادلة القوية التى جمعت عن طريق مناهج مقننة • وهناك حذر من كثرة التأكيد على الدراسات الامبريقية ، حتى لا نجمع بيانات سطحية تصف ما يفعل أو يقوله الناس غافلين بهذا التعميمات التى تساعد الباحثين ويحاول أن يصل اليها العلم •

٦- مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى

تتميز مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى بطابعها الحيوى . ولا شك أن الفروض القابلة للتحقيق يمكن أن توجه كل من هذه المجالات ، رغم أن العمل بها يعتمد على تراكم البيانات لفترات طويلة . ولا يمكننا في الوقت الحاضر عقد مقارنات ، ذلك لأن معلوماتنا عن الفترات المبكرة ضئيلة الى حد كبير وغالبا ما تكون في شكل لا يسمح معه بالمقارنة . هذا ويقترح لنا ينجر المجالات الآتية كمجالات أساسية في ميدان علم الاجتماع الدينى (١) .

المجال الاول : يعد مجال الدراسة المقارنة للتنوع الدينى في المجتمعات

المختلفة من أوسع مجالات البحث وفي هذا المجال تدور التساؤلات حول كيفية اختلاف الاعتقادات والممارسات الدينية طبقا لطبيعة الاقتصاد ودرجة التغير الاجتماعى ، ومستوى التعليم ، وطرق التنشئة الاجتماعية

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit. PP. 141 - 142.

وفي موضع آخر نجد أن ينجر يميز بين أربعة عشر مجالا من مجالات البحث في علم الاجتماع الدينى وهى التنوع الدينى ، الدين والبناء الاجتماعى ، الدين والتعليم ، الدين والمواطنة ، الصراع الدينى ، الدين والاهتمامات الاقتصادية ، الدين والتمييز الاجتماعى ، الدين والسحر ، الدين وأبحاث الجماعات الصغيرة ، القيادة الدينية ، الدين والابحاث السوسيو سيكولوجية ، الدين والتغير الاجتماعى ، انبعاث الاهتمام الدينى ووسائل الاتصال الجمعى .
انظر :

Yinger, J., M., "Areas for Research in the Sociology of Religion," *Sociology and Social Research*. Vol. 42 (July - April 1958) No. 6. PP. 466 - 472.

وأنواع أنساق التمايز الاجتماعي وهكذا ، كذلك قد تكون هناك تساؤلات عما يحدث للدين عندما تهجر جماعة من الدين يعتقدون ديننا معيناً التي مجتمع آخر له دين مخالف ، وقد تعقد المقارنات بين مجتمعات مختلفة أو بين فترات زمنية مختلفة في نفس المجتمع . وعلى الرغم من أن دراسات ماكس فيبر عن العلاقة بين الدين والأنشطة الاقتصادية قد استخدمت المدخل المقارن غير أن هذا المدخل لم يستخدم استخداماً على نطاق واسع الا حديثاً (٢) .

المجال الثاني : تشكل العلاقة بين الدين والجوانب الأخرى من البناء الاجتماعي المجال الثاني للدراسة في علم الاجتماع الديني (٣) ويمكننا هنا الإشارة ، فقط إلى بعض المجالات الرئيسية التي أثارها قضايا البحث ، ومن ذلك على سبيل المثال :

(١) - الدين والأسرة ، ويدور البحث في هذا المجال حول كيفية ارتباط أنماط الأسرة المختلفة بالدين ؟ وهل يؤثر تضائل درجة التضامن داخل الأسرة على الممارسات الدينية ، وعلى استمرارية التقاليد والاتجاهات الدينية للفرد ؟ وكيفية تأثير الأدوار المختلفة للرجال والنساء بانتماءاتهم الدينية . وقد تناول البعض بالدراسة علاقة الاعتقادات والممارسات الدينية بالأخلاق الجنسية في المجتمعات المختلفة ، وماهية

(٢) لمزيد من المعلومات عن استخدام المنهج المقارن ، انظر :

A) Bellah, R., N., *Tokigawa Religion, op. cit.*,

B) Nadel, S., F., *Two Nuba Religion : An Essay in Comparison, American Anthropologist. Vol. 57, No. 41 (1955)*

C) Wallace, F., C., *Revitalization Movements American Anthropologist. Vol. 58, No. 2. (1956) PP. 264 - 284.*

(3) Etoops, J., D., "Religion & Social Institutions" *A-J.S.*, Vol. Xviii (May 1913) No. 6, PP. 796 - 805.

العوامل التي تعوق أو تشجع الزواج من أديان أخرى هي النتائج المترتبة على ذلك ، الظروف التي تصبح فيها اعتقادات الأسرة وعبادة الأسلاف جزءا من النسق الدينى العام (١) .

(٢) - الدين والتعليم ، ويتضمن البحث في العلاقة بين الدين والتعليم مشكلة الدين والعلم عامة ، وكيف أن الأديان تختلف في ادراكها واعترافها بتطور المعرفة والعلم . كذلك قد يحاول الباحث معرفة الآثار المترتبة على مواصلة المعرفة عندما يكون التعليم تحت وطأة المراقبة الدينية أو التميز والتأثر بالقيم العلمانية . فعلى سبيل المثال ، قد يتناول الباحث موضوع كيفية تأثير التعليم بالمدارس الدينية في طموحات وقيم واتجاهات الافراد الخاضعين لمثل هذا النظام التعليمى ومقارنة ذلك بالمدارس العلمانية الاخرى التي يتلقى فيها طلاب العلم تأثيرات مختلفة (٥) .

(٣) - الدين والولاء السياسى ، والحق أنه في كثير من المجتمعات غالبا ما يتداخل الولاء السياسى مع المنظور الدينى . فالحدود مشتركة بين

(4) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion op cit.* P. 142.

انظر ايضا :

A) Peabody, F., G., "The Socialization of Religion" 'A. J. S. Vol. Xviii (March 1913) No. 5, PP. 694 - 705.

B) Seppanen, P., "Religions Solidarity as a function of Social Structure and Socialization". *Temenos* Vol. 1966, PP. 112-137.

C) Wallin, P., "Religiosity, Sexual Gratification and Martital Satisfaction", *A. J. S.* Vol. 22 (June 1957) No. 33 PP. 300-310.

(٥) انظر :

Peter and Alice Rasse, "Parochial school Education in America" *Daedalus* (Spring 1916) PP. 300 - 328.

التجمعات الدينية والسياسية ، وتشير الدراسات الى أن هذا لم يعد بعد
الحال في المجتمعات الحديثة^(٦) . وعلى أية حال ، هناك عدد هام من
المسائل وموضوعات البحث في علم الاجتماع الديني نبعت من الفصل بين
الدين والمواطنة . ولهذا فإن الباحث قد يهتم بمعرفة الظروف التي نجد
فيها الدين يساعد أو يحد من المشاعر القومية . وكيف أن العديد من
الحركات الدينية يرتبط بظهور القومية في البلاد المستعمرة ، ولهذا فقد
يتساءل عما إذا كانت الحركات الدينية والحركات السياسية تعد بدائل
وظيفية أم أنها تظهر معا . وتشير الأبحاث عامة الى أن المنظورات
السياسية تتأثر بالدين داخل المجتمعات أو بالمقارنة مع مجتمعات أخرى
حتى لو تم التحكم في متغيرات أخرى مثل التعليم والطبقة . وقد أشرنا
فيما سبق أن ولنسكى قد وجد أن الكاثوليك من الطبقة الوسطى يشاركون
الطبقة العاملة اتجاهاتهم بسبب انشغالهم بالاحياء المتخلفة في المجتمع
الحضري والتي تعد محلا لاقامة تلك الطبقة^(٧) .

المجال الثالث : ويمثل في علم الاجتماع الديني العلاقة بين الانظمة
الدينية والدولة فهناك كم هائل من التراث ذو الصبغة التاريخية حول

(٦) انظر :

Cohuman, W., "Religion and Nationality", *A. J. S.* Vol. XLIX
(May 1944) No. 6. PP. 524 - 529.

Putney, S., and Middleton. R., "Rebelion, Conformity and
Parental Religious Ideologies" *Sociometry* Vol. 24 (June 1916)
No. 2. PP. 125 - 135.

(٧) انظر :

Ebersols, L., "Religion and Politics" : *Annals of American
Academy*, No. 1960, Vol. 332, PP. 101 - 111.

Fuchs, L., *The Political Behavior of American Jews* New York :
The Free Press, 1956.

مسألة العلاقة بين الدولة والكنيسة . والباحث في هذا المجال يمنح اهتماما كافيا لأنواع العديدة والمختلفة من الجماعات الدينية وأنواع الحكومات المختلفة حتى يمكنه التحدث عن العلاقة بين الكنيسة والدولة . وقد يثار فرضا مؤداه ، أنه وفي المجتمع الذي يتميز بمركزية القوة في يد الدولة تميل الجماعات الدينية الى أن تكون تابعة للدولة سواء كان هناك اتصال نظامي رسمي بينهما أم لا . وفي اوقات معينة عندما تكون الدولة مركزا للقوة (مثل حالات الحروب) يكون هناك ارتباط قوى بين الدين والدولة . وفي المجتمعات التي تتميز باتجاه ديموقراطي تكون هناك رغبة في فصل الدين عن الدولة ، الا أن هذا غير ممكن التنفيذ . فالعلاقة بين الدين والدولة ليست علاقة رسمية فقط ولكنها علاقة بنائية نظامية ، وتفاعل غير رسمي (8) .

المجال الرابع : وفيه حظيت العلاقة بين الدين والاهتمامات الاقتصادية باهتمام الباحثين أكثر من أي جانب آخر من جوانب علم الاجتماع الديني . والسؤال الرئيسي الذي قد يثار في هذا المجال : هل الدين — بتأثيره في الطريق المنشود الخلاص ، وتفسيره للعمل ، وتضمنه للقيم — يساعد على خلق الموقف الذي تعمل فيه الأنشطة الاقتصادية ؟ وهل يعكس الدين القوى الاقتصادية فقط ؟ وتحت أي ظروف وإلى أي درجة تتضح هذه العلاقات ؟ وكيف يكون الدين متضمنا في الانتاج والتوزيع واستهلاك الثروة ؟ . . . وهكذا (9) .

المجال الخامس : وهو مجال شديد الصلة بالاتجاه السابق ، ويهتم

(8) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, P. 144.

(9) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, PP. 144-145.

يكشف العلاقة بين الاختلاف الدينى والتمايز الاجتماعى . فمن المعروف أن فوالمجتمعات المتميزة اجتماعيا ، تميل الجماعات العلمية المتنوعة الى /ك اظهار اختلافات فى المبادئ والعبادة وبناء الجماعة الدينى . فالتنوع الدينى راجع الى الاختلاف فى أسلوب الحياة بين قطاعات عديدة بسبب تنوع مستوى الطموح والقيم والانماط الجماعية والحاجات الانفعالية التى تؤثر على الانتماءات الدينية رغم تنوعها بدرجة كبيرة حسب الطبقة الاجتماعية . وتقوم التفرقة التى قدمها ترولتش وفيرر بين الكنيسة والفرقة على ملاحظة العلاقة بين تنوع الجماعة الدينية حسب وضعها الاقتصادي . وهنا يجب الاشارة الى أنه تحت ظروف معينة قد لا تكون هناك ثمة علاقة بين الوضع الطبقي ، على سبيل المثال ، والمشاركة الدينية الجبرية . فهناك بعض القوى التى تعمل على تفتيت الناس دينيا حسب الطبقة ، ولكن هناك قوى أخرى تميل الى تقسيمهم وفق معايير مختلفة ، وهناك قوى ثالثة تميل الى توحيد الاختلافات القائمة بين الجماعات الدينية وضمهم جميعا فى مجتمع دينى واحد . ولا شك أن هذا القوى يعيق بعضها الآخر . فالنساء فى كل الطبقات ربما يشتركن فى المكانة تعطيهن اتجاها دينيا عاما لا يمنح اعتبارا للاتجاهات الدينية المكتسبة من أوضاعهن الطبقيّة المختلفة . كذلك لو أخذنا فى الاعتبار ، مثلا ، الإقامة الريفية والحضرية ودرجة التعليم . . . الخ . فأننا قد نرى أن محاولة تصنيف الجماعات الدينية على أساس الطبقة أمر غير كاف وغير مقبول . ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن الاختلاف الاجتماعى يجد مقابلا فى الاختلاف الدينى . فكثير من الدراسات تشير الى أن الفرق الدينية والتجمعات الدينية للأقليات يمكن أن تفسر باعتبارها تصورات دينية عن الصراع العلمانى والتمايزات الاجتماعية . وعلى الرغم من أن تلك التفسيرات قد ترد جزئيا الى تباين حاجات الشخصية واتجاهاتها الا أنها

بشكل آخر تعكس الطريقة التي من خلالها تنفذ الاختلافات العلمانية الى المجال الدينى لتحصل على تعضيد في المماركة العلمانية (١٠) .

المجال السادس : وفيه يهتم عالم الاجتماع الدينى بالتحديات الدينية للقيم والقوى العلمانية . ويدور الاهتمام في هذا المجال حول تحديد الظروف التي تتقبل فيها الجماعات الدينية النظام العلمانى أو تتسحب من المجتمع أو تتحدى وتقوم بالهجوم على بناء القوة العلمانية كما يهتم عالم الاجتماع الدينى أيضا بعدد من المتغيرات في هذا المجال . من ذلك مثلا ، اهتمامه بطبيعة التراث الدينى الذى تصدر عنه هذه الحركات أو الفرق ، وفرص النجاح أو الاخفاق في مواجهة هذه الفرق للعالم العلمانى ، ووجود أو غياب أنظمة علمانية تحاول تغيير الوضع الراهن ، واتجاهات القيادة ، وامكانية وجود قنوات حكومية لامتصاص حركات الاعتراض . . . الخ (١١) .

(10) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, PP. 145-148.

(١١) انظر :

- A) Berger P., L., "A Sociological View of The Secularization of Theology," Vol. (1966) *Journal for Scientific Study of Religion*. PP. 3 - 16.
- B) Carlton, F., "Technological Advance, Government, and Religion", *Sociology and Social Research* Vol. 41, (Nov-Dece. 1956) No. 2 PP. 115 - 120.
- C) Coleman, J., A., "Civil Religion", *Sociological Analysis...* Vol. 3, (Summer 1970) No. 2. PP. 67 - 77.
- D) Fallding, H., "Secularization and The Sacred and Profane" *The Sociological Quarterly* Vol. 8. (1967) No. 3, PP. 349-364.
- E) Yinger, J., M., "Pluralism, Religion, and Secularism", *Journal for The scientific Study of Religion*. Vol. 6, (April 1967) No. 1, PP. 17-30.

المجال السابع : يشكل تساؤل عالم الاجتماع الدينى عن كيفية تأثير الاختلاف الدينى على وجود الاختلافات الاجتماعية مجالا جديدا للبحث . وهنا قد يتساءل عما اذا كان الاختلاف الدينى يسمح بوجود تقسيمات اجتماعية ، أم أن الاختلاف الدينى يعكس هذه التقسيمات ؟ فمن المعروف أنه عندما تختفى بعض العوامل الاجتماعية للتقسيم الدينى ، ينشأ اتجاه نحو التماسك مرة أخرى . ولكن ما هى النتائج المترتبة على ذلك ، وهل تعنى بالضرورة أن الفرد المنتمى الى كنيسة الطبقة الدنيا يكتسب قيم واتجاهات ومستوى طموح أفراد تلك الطبقة ؟ وعلى أية حال ، فالمجال الاساسى هنا هو تحديد أثر الاختلاف الدينى على الاختلاف العلمانى (مثل دراسة دور كيم وفاخ) وهذا ليس بمنأى عن البحث العلمى ، ولكنه يتطلب دراسة مركزة لجيل أو أكثر والتي ما زال انعلم الاجتماعى غير معد لها (١٢) .

المجال الثامن : لعل من أهم المجالات حيوية ، ذلك الذى يهتم بدراسة وتحليل علاقة الدين بالتغير الاجتماعى . ومن بعض الفروض الاساسية فى هذا المجال ، أفترض أساسى هو أنه عندما تهاجر جماعة دينية من مجتمع يتميز بالاستقرار والعزلة الى مجتمع يتسم بالحركة ، نجد أن هناك اتجاها نحو خلق جماعات دينية تساعد على تقوية المشاعر الجمعية وتحدد معايير للسلوك ، يدعمها التصديق بالامور غير الدنيوية . ويعد ماكس فيبر أبرز من عالجوا هذا الفرض فى دراسته عن الزهد البروتستانتى وأثره فى ظهور الرأسمالية الحديثة . فقد كان اهتمام فيبر يتركز أساسا على علاقة الافكار والقيم بالظروف المادية . وعلى الرغم من الصعوبات التى تكتنف الفرض الذى قدمه فيبر ألا أنه يرجع له الفضل

(12) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, PP. 148-149.

انظر ايضا :

Small, A., W., "The Church and Class Conflict" *A. J. S.* Vol. LX (May 1955) No. 6, PP. 54-74.

في تقديم فرض علمي لا زال يشكل المحور الرئيسي في كل الدراسات السوسيولوجية عن دور الدين والقيم في التغير الاجتماعي . والباحث مطالب هنا ، بادراك أنه من العسير دراسة تأثير الدين فقط على التغير الاجتماعي ، وذلك لان الانظمة والحركات الدينية تحتوي هي نفسها على عناصر دينية ، وأن الانظمة والحركات العلمانية تعادي من أشخاص لديهم وازع ديني ، وتدعم من أشخاص متأثرين بالقيم الدينية^(١٣) .

المجال التاسع: هناك مجال آخر من مجالات البحث يدور حول العلاقة بين الدين والاخلاق ورغم أهمية المجال ، الا أن هناك صعوبة في وضع فروض قابلة للاختبار ، ومنع ذلك غلجهد مستمرة نحو تقنين تلك الفروض وقد ظهر الاهتمام بهذا المجال في البداية عندما كان البحث مركزا حول أصل الدين . فهناك البعض الذي يرى أنه في الأصول الأولى للدين ، ليس هناك علاقة بين الاخلاق والدين . وطبقا لهذا الاتجاه فان الدين قد نبع أصلا من عدم الطمأنينة والخوف ، وترى هذه النظريات أن الاخلاق تلازمت مع الدين في مرحلة متأخرة . وهناك نظريات أخرى ترى أن الدين والاخلاق قد ظهرا معا ، وأن الدين والاخلاق ما هما الا تعبير عن تضامن المجتمع والوحدة الاخلاقية . وأيا كانت النظرية التي تفسر العلاقة بين الدين والاخلاق فان التأثير المتبادل بينهما يستحق الدراسة الواعية . وقد نجد افتراضات متناقضة في هذا المجال كالقول بأن الاخلاق في المجتمع الدينامي تمثل النمط المقتن من السلوك ، ويعتقد الانسان بأنها

(13) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, PP. 149-152.

أنظر أيضا :

Maddox, G., L., and Fichter, J., H., Religion and Social Change in the South, *The Journal of Social Issues*, Vol. 17, (Jan. 1966) No. 1, PP. 44-58.

جانب من دينه ومن ثم فهي — الاخلاق — تابعة للدين • أو كالقول بأن المبادئ الاخلاقية التي لا تدعم من الدين ليس من اليسير تقبلها وتأكيدا • والحق أنه بالنسبة لكل من هذه الافتراضات لا تزال الحاجة ماسة لمزيد من البيانات والدراسات الامبريقية • فنحن مطالبون أولا بتعريف أجرائي لما نعنيه بالاخلاق ، وكيفية قياس السلوك الاخلاقي بمتغيرات مثل السن والتعليم والدخل • • • الخ • كذلك يجب أن نبحث عن ، كيف أن الاخلاق في الاديان السماوية تعتبر جزءا من هذه الاديان ومن ناحية أخرى فالمقاييس الاخلاقية تساعد على التكيف في التعامل المباشر في العلاقات الجمعية • على أية حال ، فان مهمة علم الاجتماع الديني هي وصف الظروف التي من خلالها يرتبط الدين بالاخلاق وكيفية اختلاف هذه الظروف في الحياة الحضرية وفي مواجهة العلمانية^(١٤) •

المجال العاشر : تتطلب دراسة الظاهرة الدينية أن يفرد الباحث مجالا للبحث في الجوانب الفردية في الدين • فقد يتساعل عن الوظائف الشخصية للدين وعن الكيفية التي يصبح بها الدين متصلا بالتعبير والاضطراب والخوف والقلق ويأمل وطموح الفرد • وعلى الرغم من أن هذا المجال متعلق بميدان علم النفس الاجتماعي ، الا أن له أهمية أكبر ، فقد حدث في السنوات الاخيرة أن تحول الاهتمام من دراسة البناء والعمليات الخاصة بالجماعة الى الاهتمام باتجاهات وميول الشخصية في مواقف ثابتة ومحددة • والواقع أن هذا المجال يضم عدیدا من نتائج

(14) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., PP. 152-158.

انظر أيضا :

Sumner, W., G., "Religion and The Mores", *A. J. S.* Vol. LX (May 1955) No. 6. PP. 19-33.

البحوث في مجالات مختلفة ، مثل الانثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع
وعلم النفس الاجتماعي والدراسات الدينية . فالاهتمام في هذه المجالات
ينحصر في فهم السلوك كنتيجة للتفاعل بين الافراد الذين يتميزون
باتجاهات مختلفة وليست محددة ، وبين الانواع المختلفة من المواقف
الفيزيائية والسيوسياسية . مثل هذا المدخل قد يؤدي الى نسق نظري
من خلاله يمكن التعرف على الوظائف الشخصية للدين . ولعل أهم
الدراسات التي حاولت البحث في هذا المجال ، دراسة كل من لنسكي
وماكلياند عن دور الدافعية الدينية في الانجاز^(١٥) .

(١٥) أنظر :

- A) Bouma, G., D., "Assessing 'The Impact of Religion, A Critical View", *Sociological Analysis*. Vol. 31. (Winter 1970) No. 4. PP. 172-179.
- B) Guttman, L., "A Structural Theory For Intergroup Beliefs and Action", *A. S. R.* Vol. 24, (June 1959) No. 3, PP. 319-327.
- C) Kolb, W., Images of man and Sociology of Religion", *Journal for The Scientific Study of Religion*. Vol 1. (October 1961) No. 1. PP. 5-29.
- D) Lenski, G., *op. cit.*,
- E) Luckmann, T., "On Religion in Modern Society : Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for The Scientific Study of Religion*. Vol. 11 (Spring 1963) No. 2. PP. 147-162.
- F) Mayer, A., J., and Sharp, H., Religions Preference and Wordly, Succes", *A. S. R.* April 1962. Vol. 27. PP. 218-227.
- G) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society. op. cit.*,
- H) Veroff, J., et. al., "Achievement Motivation and Religions Background" *A. S. R.* April, 1962. Vol. 27, PP. 205-217.

المجال الحادى عشر : هناك كذلك ، موضوعات أخرى • على جانب

كبير من الاهمية فى ميدان علم الاجتماع الدينى • فقد يهتم • عالم
الاجتماع بالبحث فى أشكال التنظيمات الدينية وتأثيرها بالنظام الداخلى
للسلطة فيها ، وبما يعنيه قولنا أن هذا الشخص ينتمى الى دين معين ،
وكيف يتحول هذا الولاء أو الانتماء الى سلوك يوصف بأنه « دينى » •

وكيف أن هذا الولاء يختلف حسب الطبقة وحاجات الشخصية ، ومن دين
الى آخر • كذلك فان موضوع القيادة والمهن الدينية والادوار التى يلعبها
القادة أو رجال الدين فى المجتمعات المختلفة قد تشكل مجالا حيويا فى
دراسة علم الاجتماع الدينى ، فضلا عن أهمية دراسة كيف يساعد أو
يعوق هؤلاء القادة ورجال الدين التغير فى الاعتقاد أو الممارسة الدينية هذا
وهناك بعض الابحاث فى علم الاجتماع الدينى يمكن أن تبحث فى مكانة
الدين بالمجتمعات الحضرية ، خاصة علاقة الدين بالتقل الاجتماعى
ووسائل الاتصال الجمعى والانحراف والجريمة^(١٦) والقوة السياسية ،
والجماعات الفرعية وغير ذلك من المتغيرات الاجتماعية التى تؤثر بشكل
أو بآخر فى شكل ووظيفة الدين فى الحياة الحضرية^(١٧) •

على أية حال يميز ويلخص لنا روبرت بللا R. Bellah ثلاث مجالات

رئيسية فى دراسة الدين : (الاول) هو ذلك النوع من الدراسات التى
تهتم بالدين كمشكلة رئيسية فى فهم الفعل الاجتماعى ، ويهتم المجال
(الثانى) بدراسة العلاقة بين الدين والمجالات الأخرى للحياة الاجتماعية

(16) Wassef, W., Y., "The Influence of Religion, Socieco-
nomic Status, and Education, on Anomie", *The Sociological*
Quarterly, Vol. 8, (Spring 1967) No. 2, PP. 233-238.

(17) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*
PP. 163-164.

مثل الاقتصاد والسياسة . ويدور المجال (الثالث) والاخير حول دراسة
الادوار والتنظيمات والحركات الدينية . ويرى بللا أن المطلع على البحوث
الحديثة فى مجال علم الاجتماع الدينى يرى بوضوح أن معظمها يدور
حول مفهوم أن الدين «نسق يربط بين المعنى والدافعية» ويقترح بللا
ثلاث مجالات بحثية كأمثلة توضيحية لمثل هذا النوع من الفهم الوظيفى
للدين . وعلى الرغم من اعتماد هذه الدراسات على المفردات النفسية
والاجتماعية والثقافية ، الا أنها تحاول التغاضى عن الحدود المصطنعة
بين العلوم الاجتماعية ، وذلك من أجل فهم أشمل للظاهرة الدينية .
ويختص المجال الاول من تلك المجالات بتحليل الشخصيات التاريخية
الهامة فى التاريخ الدينى . أما المجال الثانى فهو خاص بدراسة الجماعات
الدينية الصغيرة التى توفر مجالا خصبا لنمو الرموز المتضمنة فى عمليات
تشكيل الجماعة وشعور وأمال وطموح أعضائها . ولا شك أن هذا المجال
يتضمن تحليل اللغة كرموز تعبر عن المشاعر الانسانية . وأخيرا يدور
المجال الثالث حول الدين والمجتمع مثل تحليل علاقة الدين بالانشطة
السياسية أو الاقتصادية أو التربوية أو الاخلاقية أو القيم . ويرى بللا
أن علم الاجتماع الدينى مازال فى بداياته الاولى ولهذا فان الباحثين
مازالوا فى حاجة الى اطار نظرى واضح والى مجالات بحثية متجددة
أيضا (١٨) .

(18) Bellah, R., "The Sociology of Religion", *International Encych. of social science*. PP. 406-413.

٧ - الدراسات الامبريقية في مجال علم الاجتماع الدينى :

(أ - تمهيد)

تشير لفظة الدراسات الامبريقية empirical studies الى ذلك النوع من البحوث . الذى جمعت فيه البيانات بطريقة نظامية لاستخدامها كدليل لفرض معين^(١) ويمكن القول أن المناهج التى تستخدم فى اجراء مثل هذا النوع من الدراسات هى نفس المناهج المستخدمة فى علم الاجتماع . وهذه المناهج تشمل ، دراسة المجتمع المحلى ، الملاحظة بالمشاركة ، استخدام الاحصاءات الرسمية ، دراسة الحالة ، المقابلات، تحليل المضمون ، الجداول والاستبيانات ، مسح العينة ... الخ . ولهذا فليس مستغربا أن المناهج البحثية المستخدمة فى علم الاجتماع الدينى كانت هى نفسها المناهج المستخدمة فى ميدان علم الاجتماع . وفى خلال السنوات الحديثة الماضية كان استخدام مسح العينة (فى شكل جداول أو استبيان) هو المنهج الشائع لجميع البيانات بين علماء الاجتماع الدينى

ويغلب على الدراسات الموضوعية للدين بجوانبه المجتمعية أنها لم تحاول دراسة الدين أو التجربة الدينية فى هذا حد ذاتها ولكن كما أشارت ألن أستر Allen Eister «أن الاهتمام يجب أن يكون بالجوانب الثقافية والاجتماعية أو بمظاهر الدين ، أعنى ، نتائج التجربة

(1)Hadden, J., K., and Heenan, T. Empirical Studies in Sociology of Religion : An Assessment of the past Ten Years" *Sociological Analysis* Vol. 31. (Fall 1976) No. 3. PP. 153-171.

الدينية»^(٣) بكلمات أخرى ، فان السلوك الظاهر أو على الاقل الاتجاهات أو الاراء التي يمكن أن توصف موضوعيا — وليست التجربة الدينية للأشخاص في حد ذاتها — هي الاهتمام الرئيسي لعالم الاجتماع الديني . هذا النتائج للسلوك الديني أو مايسميه شارلز جلوك Charles Glock الجانب التتابعي Consequential dimension للدين مع الجوانب النظامية والتنظيمية ، قد نظر اليها باعتبارها البؤرة الرئيسية للبحث الامبريقي^(٤) والتأكيد الرئيسي في الدراسات الامبريقية كذلك ، كان على اتجاهات وسلوك الناس الذين يعتبرون أنفسهم، ويعتبرهم الآخرون، «متدينين» . والمشكلة الرئيسية التي تواجه الدراسات السوسيولوجية الامبريقية للدين هي أن علم الاجتماع الديني لايعتمد على تمويل الحكومة ولا الهيئات الكبرى لأجراء بحوث أو مشروعات في هذا المجال؛ فالكثير من البحوث الامبريقية تمول بواسطة التنظيمات الدينية نفسها؛ وقد ساعدت طوائف دينية كثيرة في الولايات المتحدة في انشاء مراكز بحوث جامعية في جامعات كولومبيا وشيكاغو وبيركلي^(٥) ونظرا لان هذه البحوث ممولة من هيئات دينية معينة ، فان نتائجها تظل محدودة الاستخدام . وأخيرا فان هناك كثيرا من البحوث الامبريقية في ميدان علم الاجتماع الديني تجرى بواسطة طلاب الدكتوراه والاساتذة في هذا الميدان . ويعاب على هذا النوع من البحوث أنها محدودة بحدود البيئة

(٢) انظر :

Eistar, A., W., "Research Method in Sociology of Religion", *Review of Religions Research*, Vol. 6. (Spring 1965) No. 3. PP. 125-130.

(3) Glock, G., Y., and R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago : Rand McNally, 1965. PP. 21-23,

(4) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 300.

والموقع • ويمكن التغلب على هذا النقص باستخدام فريق البحث الجماعى^(٥).

ب - أنواع الدراسات الامبريقية

يمكننا أن نصنف هذا العدد الهائل من البحوث الامبريقية الى أربعة أنواع رئيسية :

هناك مجموعة كبيرة من الابحاث تهتم بالسمات السلوكية الخاصة ، والاتجاهات التى لها اتصال ببعض سمات دينية معينة خاصة بالمجتمع ككل • والسمات الثقافية التى تدرس هى : الاندماج الجماعى الدينى ، الانتظام فى الصلاة ، الذهاب الى المسجد أو الكنيسة ، درجة الايمان أو قبول المبادئ الدينية أو أى عدد من الخصائص الأخرى التى يمكن أن تقاس أو تحسب بطريقة أو بأخرى • والهدف من هذا النوع من الدراسات هو قياس ادعاءات فرضية مثل أن السمات (أو المتغيرات) الدينية تتصل ايجابيا أو سلبيا ببعض سمات السلوك العام كمتغيرات تابعة مثل الاداء المهنى ، الحاجة الى الانجاز ، الزواج من نفس الدين أو خارجه ، الاداء السياسى ، الانجاز التعليمى ، معدلات الخصوبة ، واستخدام وسائل لتحديد النسل •

وتهتم المجموعة الثانية من الدراسات بالجماعات الدينية وتطورها ، خاصة بالاشارة الى البناء التنظيمى لهذه الجماعات ، وهذا النوع من البحوث يشتمل على ظهور وتطور المجتمعات الدينية ، وأنواع الفرق والطوائف الدينية • وهناك العديد من الدراسات السوسولوجية فى هذا المجال^(٦) .

(5) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 301.

(٦) راجع

والنوع الثالث من الدراسات يتميز بمجّاله الضيق ، ويهتم بدراسة الشخصيات الدينية ، خاصة رجال الدين فى أى دين من الأديان .

وأخيرا فإن المجموعة الرابعة من الدراسات الامبريقية تهتم بمحتوى الاعتقادات الحديثة للأفراد واختلافها عن الاعتقادات الرسمية للهيئات الدينية^(٧) .

وسوف نتناول هذه الأنواع الأربعة من الدراسات الامبريقية بنوع من التفصيل .

(١) الدراسات الخاصة بالعلاقات الإحصائية

تغطى المجموعة الأولى من الدراسات مجالا واسعا ، حيث تحاول إيجاد علاقة بين بعض السمات الدينية الخاصة وبعض اتجاهات أو مظاهر معينة للسلوك وسرد بعض العناوين لهذه الدراسات يشير الى تنوع واتساع هذا المجال : « الاندماج الدينى والأنشطة الاقتصادية السياسية » ، « العامل الدينى فى اختيار شريك الزواج » : « اتجاهات وانشغال الكنيسة بالعنصر » ، « معدلات الانجاب وتنظيمه وعلاقته بالاهتمام الدينى والطائفى » ، « التعليم الكاثولىكى » ، « القيم الاقتصادية والانجاز » ، « تأثير العامل الدينى على اختيار المهنة لخريجى الجامعة » كذلك يمكن الإشارة الى عمل كل من لفسكى عن العامل الدينى وسلوك

Wilson, B., R., "An Analysis of Sect Development", A. S. R. Vol. 24 (Feb. 1959) PP. 3-15.

..... (ed.) *Patterns of Sectarianism : Organization and Ideology in Sociology of Religious Movements*, London: Heinmann, 1967.

(7) Nottingham, E., *op. cit.*, PP. 402-303.

وستارك عن «الاعتقادات المسيحية والاتجاهات ضد السامية» ودراسة ديمراس Demerath عن «الطبقة الاجتماعية في البروتستانتية الأمريكية» .

ويتطلب مثل هذا النوع من البحوث مهارة فائقة لعدة أسباب :

(أولاً) بعض العوامل الحديثة يجب أن تميز وتعرف اجرائياً
Operationally بطريقة تتيح قياسها وحساب درجة التحقق منها. وهذا
التمييز والتعريف القابل للقياس يساعد الباحثين الآخرين على عمل
دراسات مقارنة والتوصل الى نفس النتائج .

(ثانياً) : في مثل هذا النوع من الارتباطات الإحصائية الأساسية
هناك دائماً حذر بشأن السلوك الذي قد يجده الباحث في علاقة مع عامل
أو جانب ديني معين يمكن أن يكون في الواقع مرتبط بعامل خفي
hidden factor آخر لم يتوصل اليه الباحث .

(ثالثاً) طالما أن معظم هذه الدراسات تعتمد أساساً على أداة (وغالباً
ما تكون الجداول أو الاستبيانات) كوسيلة أساسية لجمع المعلومات ، فإنه
من الأهمية بمكان ألا تكون هذه الأداة قد صممت بطريقة تقيس البيانات
المطلوبة على نحو يكتنفه الغموض أو تعاني من مشكلة الصياغة .

(رابعاً) ، يجب الإشارة الى أن هذه الدراسات تعتمد في معظم
حالاتها على العينة المنتقاه من السكان ، ولا شك أن رقيمة وأهمية النتائج
التي يتوصل اليها الباحث مرهونة بكفاءة العينة وأساليبها وتمثيلها لمجتمع
البحث .

وقد ازدادت درجة تعقيد هذه الدراسات في السنين القليلة الماضية ،

ففي البحوث المبكرة ، كانت المحاولة مقتصرة على ربط الاندماج الديني بأنواع معينة من السلوك تحت التصنيف المعروف بالكاثوليك أو اليهود أو البروتستانت وهكذا . . . ومعظم الاتجاهات الحديثة الآن تعني أنه حتى الانتماء الديني الاسمي له تأثير في بعض أنواع السلوك ولقد أدى هذا الى اعداد نوع من المقاييس لقياس درجة الانتماء الديني للفرد ودرجة مشاركته لمبادئ الجماعة الدينية . ويعد جوزيف فيشتر Joseph Fichter اول من صمم معايير تقيس قوة أو ضعف الانتماء الديني مثل جوهرى nuclear ، شكلى model وهامشى marginal (٨) .

وقد أدرك كثير من الباحثين — من أمثال لنسكى Lenski وجلوك Glok وستارك Stark — أن هناك عددا من الطرق المختلفة التي يمكن أن يكون بها الفرد متدينا . ويطلق جلوك وستارك على هذه الطرق جوانب الدين . dimensions of religiosity فالفرد قد يكون متدينا ، على سبيل المثال ، بمعنى ذهابه بانتظام الى الكنيسة أو المعبد ، وقد يفضل شخص آخر البقاء في المنزل أيام الصلاة ويقوم هو بنفسه بالصلاة الفردية ويحس أن الدين تجربة حقيقية مع المقدس . وهناك شخص آخر يمكن أن يقال عنه أنه متدين بمعنى اشتراكه الكلي بكل الأنشطة الرسمية للكنيسة أو الطائفة التي ينتمي اليها ، بينما نجد شخصا آخر لا يعبأ بهذه الأنشطة ولكنه ماديا يساعد الكنيسة التي ينتمي اليها . هذه هي الطرق التي يمكن أن تستخدم لقياس درجة انغماس وانتماء الفرد في دين معين وهناك بعض المشاكل التي قد تواجه مثل هذا النوع من المقاييس منها

(٨) انظر :

Fichter, J., H., *Social Relations in Urban Parish*, Chicago : University of Chicago Press, 1954. PP. 9-18.

كيفية قياس تطور الاختلاف بين الطرق المختلفة للتدين . وهذا يعد أمرا هاما حيث أن كثيرا من هذه الجوانب غالبا ما ترتبط بأنواع مختلفة من السلوك .^(٩) فلنسكى — مثلا وجد أن هؤلاء الذين يسجلون درجة عالية في تمسكهم بالتقاليد الدينية سطحيون ومحدودون في اتجاهاتهم ، بينما الذين سجلوا درجة عالية للجانب التعبدي — يميلون لأن يكونوا محبين للخير والاصلاح العام .^(١٠)

(٢) الدراسات الخاصة بالحركات والهيئات الدينية

(١) الدراسات الخاصة بالحركات الدينية :

يتركز الاهتمام الاساسى للبحث في هذا النوع من الدراسات حول انحرافات الاجتماعية من حيث الشكل والدينامية . ويتساءل الباحثون حول الاسباب التي تؤدي الى ظهور المنظمات الدينية ويحاولون الكشف عن الظروف المجتمعية التي تساعد على نمو وتطور مثل هذه الحركات . وتعد دراسة توماس أودى Thomas O'dea عن Mormons خير مثل على هذا النوع من الدراسات^(١١) . فقد استمد أودى مادته من البيانات التاريخية ، ولم يكتف أودى بتتبع الوضع الدينى الاجتماعى في ولاية نيويورك عام ١٨٥٠ حيث كانت دعوة جوزيف سميت Joseph smith مؤسس الحركة — الروحى ، ولكن أودى حاول البحث فى الخلفية التاريخية للمجتمع الأمريكى ككل . وحاول أودى أيضا أن يقيم السجلات المحفوظة بواسطة الكنيسة الخاصة بطائفة المورمون Mormons والخاصة

(9) Nottingham, E., *op. cit.* PP. 302-305.

(10) Lenski, G., *The Religions Factor, op. cit.*, PP. 18-26.

(11) O'dea, T., *The Mormons*, Chicago : University of Chicago Press, 1957.

بتاريخها وتنظيمها • وجاءت الدراسة التاريخية — الاجتماعية لاودى
لتطور Mormons على نحوين مختلفين ، فبينما اعتمدت الدراسة الأولى
على الملاحظة لتطور Mormons في مدينة Salt Lake City ، نجد
الآخري في مجال البحث عن المراحل التكوينية لكنيسة Mormons
كحركة دينية •

كذلك تعد دراسة ارك لنكولن Eric Lincoln عن المسلمين السود في
أمريكا كحركة دينية من أهم الدراسات السوسولوجية في هذا المجال. (١٢)
واعتمدت دراسة لنكولن على البيانات المجمعة عن طريق الملاحظة • وكان
اهتمامه منصب على الظروف الاجتماعية والدينية التي يعيش فيها السود
في أمريكا فدار البحث بوجه خاص حول العلاقات الاقتصادية والاجتماعية
بين مجتمعات السود والبيض ، وكيف أدى ذلك الى ظهور حركة المسلمين
السود • ولهذا أعطى لنكولن اهتماما كبيرا لظهور القيادات في هذه الحركة
وبين الوسائل التي استخدمها القائد لتحديد أهداف وغايات لا تتناسب
مع الرغبات الثابتة للاعضاء • واهتم لنكولن في دراسته ببيان الأهمية
الوظيفية لحركة المسلمين السود بالنسبة لمجتمع السود ككل والمجتمع
الأمريكي في عمومه (١٣) •

(ب) الدراسات الثقافية Acculturation Studies

إذا كانت الدراسات السابقة تدور حول التنظيمات الدينية داخل
مجتمعات بعينها ، فإن هناك العديد من الدراسات حول تبني المجتمع
الأمريكي للتنظيمات الدينية المستوردة • بمعنى آخر • أن هدف هذه

(12) Lincoln, C., E., *The Black Muslims*. Boston: Beacon Press 1963.

(13) Nottingham, E., *op. cit.* PP. 305-306.

الدراسات يدور حول الظروف المتغيرة لأعضاء تنظيم ديني معين ؛ عندما
 كيفوا أنفسهم بطرق مختلفة لظروف الحياة الأمريكية وتعد دراسة
 يونجر P. V. Yonger عن Pilgrims of Russian Town (١٩٣٣)
 من الدراسات المبكرة في هذا المجال . فقد حاول Yonger أن يبين
 العملية الثقافية التي مرت بها فرقة Molokans التي هاجرت من
 روسيا إلى مدينة لوس انجلوس الأمريكية بحثا عن الدين ولممارسة
 الشعائر الدينية . واعتمد يونجر في دراسته هذه على الملاحظة بالمشاركة،
 والمقابلات غير الرسمية لبيان كيف حدث الصدام بين الجيل الثاني الذي
 اكتسب الثقافة الأمريكية . مع "الأولاد الدينية الصرمة للأباء الأوربيين .
 كذلك قامت أليزابيث نوتنجهام E. K. Nottingham بدراسة عن فرقة
 Methodism ، وحاولت أن تبين كيف انتقلت تلك الفرقة من إنجلترا
 إلى أمريكا وكيف أصبحت حركة دينية . فقد ساعد الوضع الجديد على
 طبع هذه الحركة بالطابع الأمريكي على مستوى الشعائر والتنظيم
 والاعتقاد (١٤) .

وهناك دراسات أخرى حديثة حاولت أن تسجل هذه العملية
 الثقافية وقت حدوثها وتعد دراسة مارشال اسكلار Marshall Sklare
 عن اليهودية المحافظة Conservative Judaism من الدراسات
 الأمريكية في هذا المجال (١٥) . حاول اسكلار أن يبين أن اليهودية المحافظة
 حركة دينية أسست من اليهود المولودين في أمريكا . كذلك فهي استجابة
 اجتماعية لتقلهم الاجتماعي وتغير أوضاعهم الميشية في الهيئة الأمريكية .

(14) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 306.

(15) Sklare, Marshall, *Conservative Judaism: An American Religious Movement*. Glencoe, III : Free Press, 1955.

بمعنى آخر فان اهتمام اسكلار كان مركزا أساسا حول الطريقة التي تم بها تعديل الممارسات والمعتقدات اليهودية المتبعة وهذه الطريقة المعدلة بالنسبة لاسكلار ماهي الا نتيجة للاحتكاك بين أطفال المهاجرين اليهود مع الدين الأمريكي والطريقة الأمريكية للحياة . فاليهودية المحافظة ماهي اذن الا حركة توفيقية بين كل من البروتستانتية الأمريكية واليهودية التقليدية واليهودية الجديدة . فقد لاحظ اسكلار أن اليهودية المحافظة لها قيمة احيائية Survival value أدت الى استمرار اليهودية بين الاجيال اللاحقة وساعدتهم على التوافق مع الحياة الأمريكية دون أن يفقدوا يهوديتهم في هذه العملية . وقد ساعد اسكلار على اتمام هذه الدراسة أنه كان ينتمي الى هذه الفرقة قبل الدراسة ولاشك أن هذا قد أعطاه تسهيلات عديدة للحصول على المصادر الوثائقية الخارجية ، واعتمد اسكلار كذلك على الملاحظة بالمشاركة والمقابلة غير الرسمية مع العامة ورجال الدين والاساتذة المتخصصين في اليهوديات ، كل هذا كان يعيدا عن أى تأثير تطبيعي من الفرقة محل الدراسة ، بل كان الأساس هو الدراسة الموضوعية فقط .

(ج) الدراسات الخاصة بالجماعات المنعزلة والمقاومة للتغير : (١٦)

بينما اهتم كثير من علماء الاجتماع بالتوافق والتغيرات التي تحدث لاي فرقة دينية في أوضاع اجتماعية جديدة ، هناك علماء اجتماع آخرون اهتموا بدراسة الجماعات الدينية التي تتميز بالمقاومة الشديدة بالنسبة للتغير في الشعائر أو المعتقدات . وقد تساعد العزلة الجغرافية في بعض الاحيان على تمسك الجماعة الدينية المحافظة بمقاومة التغيرات التي

(16) Nottingham, E., *op. cit.*, PP. 306-307.

قد تؤدي الى امتاز العادات الدينية التقليدية • ولعل منزل الامش Amish ووقوعه في ريف لانكستر بولاية بنسلفانيا ، لعل هذا أعطى استقلالاً اقتصادياً وقاعدة اقليمية لمقاومة أثر الثقافة الدينية الأمريكية على مجتمع الامش (١٧) •

كذلك تعد دراسة سلمن بول Solomon poll عن اليهود الحسديين Hasidic Jews إحدى الدراسات الهامة في هذا المجال (١٨) • فقد حافظت هذه الفرقة الدينية على الابتعاد النفسى والدينى عن التأثيرات الثقافية الأمريكية • وقد أظهرت هذه الدراسة أن هؤلاء اليهود حاولوا أن يوجهوا ويطوعوا نشاطهم الاقتصادى لتغذية الشعائر والممارسات الدينية التقليدية (١٩) •

د (الدراسة فى الضواحي Suburbia

تعد دراسة الدين فى الضواحي شكل آخر لدراسة التأثير الثقافى على الدين وتنظيمه فى ضواحي المدن فقد لوحظ أن عملية المعيشة فى الضواحي للأمريكيين قد تبعها عملية انتعاش حضرى للمعابد والكنائس ، وكذلك انخفاض نسبى للكنائس فى المدن الصغيرة وفى المدينة المركزية • ولوحظ أيضا أن المشاكل الخاصة بالتنظيم الدينى والمصاحب لهذا التحول السكانى هى تماماً المشاكل نفسها فى كل الأديان • فدرشت أن التنظيم الدينى فى الضواحي عمل على أن يكون مؤثراً فى الأمور المتعلقة بالأسرة

(17) Nottingham, E., *op. cit.*, PP. 307-308.

(18) Poll, Solomon, *The Hasidic Community of Williamsburg* Glencoe, III. : Free Press, 1962.

(19) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 308.

أو المجتمع المحلي • فالدين في الضواحي يعطى تركيزاً حول ذاتية الجماعة ويساعد على خلق العديد من الأنشطة الترفيهية^(٢٠) •

٣ - الدراسات ذات المجال المحدود Parochial Studies

أ (الدراسات التي تقوم بها الهيئات الدينية :

هناك اسهامات أخرى من الابحاث السوسولوجية التي تقوم بها الهيئات الدينية ذاتها عن طريق اتباعها • ولعل هذا الاتجاه الحديث قد ساعد على التقارب النامي بين رجال الكنيسة وعلماء الاجتماع فقد أدرك الكثير من رجال الدين • ومنهم كثيرون متخصصون كعلماء اجتماع • أهمية المعرفة السوسولوجية لجعل الكنائس كتنظيمات انسانية • أكثر فاعلية في خدمة روادها • وتعد الدراسات التي قام بها جوزيف فيشر Joseph Fichter من الدراسات الرائدة والتي أثرت على الكثير من البحوث في هذا المجال^(٢١) •

(٢٠) انظر دراسات كل من :

- A) Winter, Gibson, "The Suburban Captivity of the Churches. Garden City, N. Y. : Doubleday & Company, Inc., 1961.
- B) Berger, Peter, "The Noise of Solemn Assemblies. Garden City; N. Y, : Doubleday & Company, Inc., 1961.
- C) Greely, Andrew, "The Church and Suburbs", (1959).
- D) Gordon, Albert, J., "Jews in Suburbia", (1959).

(٢١) انظر :

Fichter, J., *Dynamics of A city Church Chicago* : Chicago University Press, 1951.

....., *Social Relation in an Urban Parish Chicago* : Chicago University Press, 1954.

....., *Parochial school: A sociological study*. Noter Dam, Ind. : University of Noter Dam Press, 1958.

كذلك حاول ولتر كلوتزلي Walter Kloetzli في دراسته عن الكنيسة الحضرية أن يبين نجاح أو أخفاق ثمان من الكنائس اللوثرية في التكيف مع عديد من التغيرات التي تحدث في البيئة المحيطة بها وقد أشار كلونزلي الى أن دراسته تعتبر دراسة مقارنة وصفية . حاول فيها أن يستخدم الدراسات الذاتية لهذه الكنائس ، كذلك فقد استخدم المقابلات المتعمقة واستمارة العضوية وبيانات كمية وكيفية جمعها بنفسه عن طريق الملاحظة .

وتشير اليزابث نوتنجهام الى أن هذا النوع من الدراسات غير مقصور فقط على تحديد الهدف العلمى وغايات تلك الجماعات أو الطوائف قبل الدراسة . ولا يعنى هذا عدم قيام نظرة أوسع — من خلال الدراسات السوسيولوجية البحتة — التى قد تنظر الى جماعة دينية معينة من منظور يختلف عن ذلك الذى يعطيه رجل الدين المنتمى لهذه الجماعة ، حتى ولو كان مدرباً وله خبرة بالعلوم الاجتماعية (٢٢) .

ب (الدراسات الخاصة بالبيروقراطية الاكليريكية :

Ecclesiastical Bureaucracy

وتتحو مجموعة أخرى من الدراسات نحو الجوانب الطائفية للتنظيم الدينى ، وتعد دراسة بول هاريسون Paul Harrison عن Authority and Power in the Free Church Tradition (1959)

من الدراسات التى اهتمت بنمو الشكل البيروقراطى للتنظيم . هذا

الاتجاه البيروقراطى موجود حتى فى الكنائس الحرة ~~مثل~~ كنائس Baptists

وقد حلل هاريسون العوامل الاجتماعية — مثل متطلبات التدريس

الرسمى لرجال الدين والتخصص فى التعليم الدينى وهكذا — التى جعلت

(22) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 309.

نمو التنظيم البيروقراطي المركزي أمراً حتمياً حتى في الكنائس التي قامت
تقاليداً تعارض السلطة المركزية أو سلطة الأوامر (٣٣) .

ج (الدراسات الخاصة بالادوار الدينية :

تشير الدراسات الى أن الادوار الدينية الخاصة برجال الدين في
مختلف الاديان أصبحت أكثر تخصصية . بمعنى أن القرار قد يتخذه أي
إنسان ليكون قائداً أو رجل دين . هذا القرار ينظر اليه الآن ليس على
أنه دعوة Calling ولكن ما هو الا قرار إنساني لاتخاذ الدين مهنة
له ، وكثير من الاديان الآن تعد اعضاءهم لأن ينالوا قسطاً من التدريب
لمقابلة متطلبات الدور الجديد . وبالرغم مما تعانيه هذه الدراسات من
نقص في دور رجل الدين ، الا أن هناك العديد من الدراسات التي
حاولت تحليل تنظيم الهيئات الدينية مثل دراسات جلوك Glock
اسكلار Sklare وكلوتزلي Kloetzli . هذه الدراسات وغيرها أشارت
الى نقطة خطيرة وهي الضغوط المتصارعة والغموض الذي يكتنف الادوار
الدينية ، والحاجة الى تغيرات في هذه الادوار .

على أية حال ، هناك دراسات هامة تعتبر بدايات حقيقية في هذا المجال
مثل دراسة فيشتر عن الدين كمهنة Religions as an occupation A
study of the Sociology of Religious Professions (1961) كذلك
دراسات فيليب هومند Philip E. Hammond عن The Campus
Clergyman (1966) كذلك دراسات الاخت Marie Augusta Neal
عن المجتمعات الدينية للمرأة الكاثوليكية . وأيضا الدراسة المسحية

(23) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 310.

لصموئيل بليزارد S. Blizzard عن القس البروتستانتي^(٢٤) . ودراسة كل من Jerome F. Carlin وسول موندلفتن Saul R. Mendlovitz عن الحاخام اليهودي الأمريكي^(٢٥) . كل هذه الدراسات تكشف ليس فقط حيث يتاح لن تجري عليهم المقابلة التعبير عن أفكارهم عن الدين وكيف تكشف عن أنه كما هو في المهن الأخرى ، فإن نفس الشخص قد يقوم بالعديد من الأدوار المختلفة والتي قد تختلف في شكلها ومحتواها حسب الموقف^(٢٦) .

د (الدراسة الخاصة بالدين الشعبي Popular Religion)

كما يشير تشارلز جلوك Charles Y. Glock الى أن معظم الدراسات عن الدين لاتخبرنا كثيرا عن الدين بالنسبة للرجل العادي^(٢٧) . ولهذا اهتمت معظم الدراسات الحديثة في الأديان بمحتوى الاعتقاد الديني الشعبي طالما أنهم يعلمون عنه القليل . ولقد ظهر من دراسات كثيرة أن ما يعتقد الكثر من عامة الشعب يختلف الى حد كبير عما تتمسك به انهيئات الدينية .

ولقد ظهرت مشكلة كيفية الوصول الى مستوى الاعتقاد الشعبي .

(24) Blizzard, Samuel, "The Minister Dilemma", *Christian Century* 73 (April 25, 1956), PP. 508-510.

(25) Carlin, J., P., and Mendlovitz S. R., "The American Rabbi : A Religions Specialist Responds to loss of Authority", in M. sklare (ed.) *The Jews : social Patterns of an American Group*. Glencoe, III. : Free Press, 1958, PP. 310-311.

(26) Nottingham, E., *op. cit.* PP. 310-311.

(27) Glock, C., Y., "The sociology of Religion", in Robert K. Merton and others (eds.) *Sociology Today* New York: Basic Books, 1959, Vol. I. P. 164.

ويمكن من ناحية أخرى التوصل ، إلى ذلك عن طريق منح الإعتقاد الدينى على مستوى المجتمع ككل على غرار مسح الرأى العام . وقد يعاب على استمارة البحث أو الجداول أنها لا تعطى معلومات كافية عن الجديد وغير المتوقع من المعلومات . وقد يقترح القيام بالمقابلة المتعمقة حيث يتاح لمن تجرى عليهم المقابلة التعبير عن أفكارهم عن الدين وكيف تطورت وتغيرت . ولاشك أن كل من الاستمارة والمقابلة يعاب عليهما الاعتماد على الآراء الشفهية التى قد تكون مناسبة فى موقف معين .

وقد حاول كل من لويس شنيدر Louis Schneider وسانفورد دوربنش Sanford M. Dornbusch فى كتابهما عن الدين الشعبى (1958) Popular Religion (٢٨) . استخدام طريقة تحليل المضمون Content analysis لآحسن الكتب الحديثة المباعة . واعتبر الباحثان دراستهما واحدة من الدراسات الخاصة بالثقافة الجمعية الدينية بمعنى أنها الثقافة الدينية للطبقة المتوسطة التى يدغغ أفرادها من وقت لآخر ما بين الثلاث والخمس دولارات لشراء كتاب دينى . وقد اختير ستة وأربعين كتابا لهذا التحليل ، ومعظمها منشور فى الفترة ما بين ١٩٤٠ - ١٩٥٠ . وقد وجد الباحثان أن محتوى هذا الدين الشعبى مؤسس على الطائفية ، ويعطى انتباها ضئيلا للمبادئ اللاهوتية أو لصدق أو لكذب الاعتقادات الدينية الخاصة . فالدين هنا ينظر الى الاله على أنه اله الخير وليس بالاله الذى يجازى الانسان على أفعاله . أنه الدين الذى يعطى العلاج لكل مشاكل ، وقلق ، وتفاؤل ، وفردية الطبقة الوسطى . وقد تحول التأكيد الدينى من الاعتقاد وليس الصدق الى النفع Useful (٢٩) .

(28) Schneider, Louis, and Sanford M. Dornbusch, *Popular Religion*. Inspirational Books in America, Chicago : University of Chicago Press, 1958.

(29) Nottingham, E., *op. cit.*, PP: 312-313.

٨- خاتمة :

ان مجالات البحث التي أشرنا اليها ، لا تشكل في ان حقيقة برنامج بحث منظم ، لان قائمة المشاكل يمكن أن تشمل على المزيد ، ولان العديد من المشاكل التي أشرنا لها مرتبط بشدة مع مشاكل أخرى لم نشر اليها . وقيل كل شيء فان هناك حاجة لتطوير فروض قابلة للاختبار في كل من تلك المجالات ولعل المشاكل التي أشرنا الي بعضها تعبر بوضوح عن الامكانيات والاهمية الخاصة للدراسات السوسيولوجية عن الدين ، كما أنها تشير الى الخطوات الضرورية لتحسين فهمنا للظواهر الدينية بمعنى أن نكون أكثر وعياً بالمشاكل المنهجية والتعاون مع العلماء الآخرين الذين يهتمون بالصيغ النظرية وجمع المادة العلمية والاستخدام الواسع لادوات البحث ومفاهيمه من مجالات أخرى مثل نظرية الشخصية ، علم اجتماع المعرفة ، نظريات الثقافة والتغير الثقافي ، دراسات البيروقراطية علم اجتماع الصراع ... الخ^(١) .

ولو أردنا ابراز المصادر الرئيسية لعلم الاجتماع الديني المعاصر فإننا يمكن وضعها كما يلي :

(١) بعض الافتراضات النظرية ذات مجال واسع وتتميز بالطموح ، وربما تتميز هذه الفروض الأكثر طموحاً بأنها قائمة ومستمدة من معلومات قليلة ولهذا فمن الأفضل التعامل مع نظريات من نوع (المجال المتوسط) .

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit. PP. 164-165.

ب) يحتوى تاريخ الكنيسة وتاريخ الاديان الاخرى على بيانات تفسيرية لو أعيد صياغتها وتنظيمها فانه يمكننا استخدامها كفروض ،وقد أشرنا فيما سبق الى الصعوبات المتضمنة فى اقامة علم أمبريقى على بيانات تاريخية .

ج) هناك تراكمات هائلة من الحقائق بالاضافة الى تاريخ الكنيسة مثل البيانات الخاصة بالعضوية فى الكنيسة ، الطبقات التى ينتمى اليها الاعضاء ، الاختلافات الطائفية ، الحركات الاجتماعية الحديثة . وطالما ن كثيرا من هذه البيانات قد جمع دون الاشارة الى مشاكل نظرية محددة فهى تعد أقل نفعا بالنسبة للاستخدام السوسيولوجى .

د) توجد بيانات أنثروبولوجية مكثفة غالبا ما ترتبط بنظريات وتفسيرات عامة . وهى نادرا ما تحتوى على فروض قابلة للاختبار ولكنها غنية بلمحاتها الموجهة .

هـ) هناك قليل من المفاهيم السوسيولوجية المحددة والتصنيفات التى ثبت فائدتها فى تفسير مجالات ضيقة من البيانات .

و) ان ظهور نظرية عامة للشخصية والمجتمع والثقافة وتطبيقها فى مجال علم الاجتماع الدينى ، سوف يساعد ، بلا شك ، على تهذيب الفروض المستخدمة وتصنيف البيانات المتاحة من خلال اطار مرجعى جديد .

ز) وأخيرا يجب أن يكون لدينا بعض الدراسات التى تحاول استخدام المصادر السابقة والمصادر الاخرى لنشير بوضوح الى امكانية وأهمية علم اجتماع دينى مناسب .

الفصل السادس

المدخل البنائي الوظيفي في دراسة الدين

المدخل البنائي الوظيفي في دراسة الدين

١- تمهيد •

٢- المدخل البنائي الوظيفي في دراسة الدين •

٣- استخدامات التحليل البنائي الوظيفي في دراسة الدين •

أ) دور كيم : الدين ومشكلة التكامل الاجتماعي •

ب) ماركس : الدين كباعث للوعي الطبقي •

ج) فرويد : الدين كبديل للاحتياجات النفسية •

د) ينجر : الدين والحاجة الى القيم المطلقة •

هـ) برجرولكمان : الدين ومشكلة المعنى •

و) أودي : الدين ومشكلة التسامى بالتجربة اليومية •

٤- خاتمة : تعديلات على المدخل البنائي الوظيفي •

أ) الوظائف البديلة •

ب) الوظائف الظاهرة والكامنة •

ج) الوظائف الايجابية والسلبية •

١ - تمهيد :

سبق أن أشرنا ، أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ، هو اهتمام « بالوظائف » التى يقوم بها الدين فى المجتمعات الانسانية . ويشير مصطلح « وظيفة » Function الى الاسهامات التى يقوم بها الدين — مثله فى ذلك مثل أى نظام اجتماعى آخر — فى الحفاظ على استمرارية المجتمعات الانسانية . وانطلاقا من هذا الفهم لوظيفة الدين ، فان اهتمام علماء الاجتماع بالدين يتركز بشكل أساسى فى تحليل الانواع المختلفة من التنظيم الدينى بما يحتويه من أنماط متنوعة من القيادة والتبعية . كذلك فان دراسة التداخل بين الانظمة الدينية والانظمة الاجتماعية الاخرى فى المجتمعات الانسانية — هو أحد المجالات الرئيسية التى يهتم بها عالم الاجتماع فى تحليله للظاهرة الدينية .

وأخيرا فان علماء الاجتماع يعطون أهمية خاصة لتحليل بعض السمات الرئيسية فى تنظيم دينى معين وذلك من أجل فهم وتحليل الاتفاق والاختلاف بين الثقافة الدينية وما هو متفق عليه على أنه الثقافة العامة فى مثل هذا النوع من المجتمعات وقبل أن نعرض بشئ من التحليل كيف ترتبط شكل ووظائف الدين بأشكال المجتمعات ، فانه من الضروري التقديم بتحليل نقدى للمدخل البتائى الوظيفى فى دراسة الدين .

٢ - المدخل البنائي الوظيفي في الدين Structural Functionalism

يميل معظم علماء الاجتماع الى تبني المدخل البنائي الوظيفي في تحليلهم للدين ، ولعل ذلك راجعا الى أن هذا المدخل فضلا عن كونه من أوائل المداخل النظرية المستخدمة في دراسة الظاهرة الدينية ، الا أنه يتميز أيضا بالوضوح والشمول ، ولعل الاختلاف الرئيسي بين هذا المدخل والمداخل الأخرى : كما يشير ولاس Anthony F. C. Wallace بحق ، يرجع الى أن هذا المدخل يتميز بالشمول في دراسة التداخل بين الدين والمجتمع^(١) .

وانطلاقا من هذا النهم ، فإن المدخل البنائي الوظيفي ليس بأي حال نظرية خاصة داخل علم الاجتماع ، ولكنه ببساطة توجيه نظري خاص كاتجاه معارض ضد الاحكام الذاتية لبعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا ، كذلك يمثل هذا المدخل تحولا عن الاهتمام الوصفي بالظواهر الثقافية والاجتماعية . وبالرغم مما يثيره المدخل البنائي الوظيفي من صعوبات في التطبيق الا أن ديفيز Kingsley Davis يشير الى أنه بالرغم من مثل هذه الصعوبات ، الا أن علماء الاجتماع يمكنهم تبني مثل هذا المدخل مع اسقاط بعض المصطلحات المتصلة به^(٢) .

(1) - Wallace, Anthony, F., *Religion : An Anthropological View* (New York : Random House, 1966). PP. 3-5.

انظر :

O'dea T., *The Sociology of Religion*, op. cit., PP. 1-81.

(٢) انظر :

Davis, Kingsley., "Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthrodology," *A.S.R.* 24 (December 1954.), PP. 757-772.

وينظر المدخل البنائي الوظيفي إلى المجموعات الانسانية على أنها

أنساق مكفية بذاتها وتحافظ على وجودها من منطلق الحاجة . هذا

الافتراض يقتضى أن الانساق الاجتماعية ينبغي أن تتضمن بعض العناصر الرئيسية من أجل استمرارها . وقد ينظر عموما إلى الدين على أنه أحد هذه المتطلبات الرئيسية لاستمرارية النسق الاجتماعى فالحاجات الرئيسية للنسق الاجتماعى مثل الطعام ، الانتاج ، الامن ، ... السخ . هذه الحاجات تشبع من خلال تداخل البناءات النظامية للمجتمع ، من خلال الاسرة ، الحكومة والدين والانظمة الاجتماعية الاخرى . بكلمات أخرى ، فان هذه النظريات — خاصة نظريات مالينوفسكى Malinowski و رادكليف براون Radcliffe-Brown ^(٢) و بندكت Benedict وبارسونز Parsons — ترى أن حاجات النسق الاجتماعى تنبثق من ظروف الوجود الاجتماعى للانسان ، ومن ثم تتبع هذه الحاجات هو

(٢) لعل رادكليف براون من أهم من أكدوا على الاهتمام بالوظيفة الاجتماعية للدين ففى كتابه البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى يشير بوضوح الى أن (هناك طريقة أخرى لدراسة الدين ، وهى للنظر الى أى دين على أنه جزء هام وأساسى فى العملية الاجتماعية ، وبمعنى آخر الدين جزء من نسق مركب من خلاله يستطيع الناس العيش معا وبنظام ثابت للعلاقات الاجتماعية . ومن خلال وجهة النظر هذه ، فاننا لا ننظر الى أصول Origins الاديان ولكن نقيم بالوظائف الاجتماعية social functions لها ، أى اسهامات الاديان فى تشكيل واستمرار للنظام الاجتماعى . وهناك من يذهبون الى أن الدين الصادق true فقط هو الذى يساعد على تشكيل الحياة الاجتماعية المنظمة . ولكن الغرض الذى نتبناه هنا هو أن الوظيفة الاجتماعية للدين مستقلة عن ضيق أو كذب الدين . فالدين يمكن أن يكون خطأ بالنسبة لنا ، مثل أديان القبائل الهمجية ، ويكون عنصرا هاما للعملية الاجتماعية فى تلك المجتمعات ، ويخون هذه الاديان (الكاذبة) فان التغير الاجتماعى للحضارة الحديثة يعد امرا مستحيلا) .

Radcliffe-Brown, A. R., *op. cit.*, P. 154.

الذى يوصلنا الى فكرة الوظيفة التى يجب أن تؤدي من أجل استمرار النظام • والدين مثل أى نظام اجتماعى آخر- يؤدي وظائف ضرورية في الحفاظ على بقاء المجتمع^(٤) .

على أية حال ، من أجل فهم أفضل للمدخل الوظيفي يجب أن نوضح بشئ من التفصيل بعض المتطلبات التى ينظر اليها على أنها العناصر الرئيسية في المجتمعات الانسانية ، كذلك يجب أن نوضح طبيعة اسهامات الدين في الحفاظ عليها • فان معظم المجتمعات تعتمد في بقائها على التوقع المستمر لاجتماعها بأنهم سوف يتحررون من بعض الالتزامات المعترف بها والمعروفة ، أكثر من هذا فان عدم وجود اتفاق عام حول طبيعة ومحتوى هذه الالتزامات الاجتماعية ، وفي وجود نظام للثواب والعقاب لتدعيم قيامهم بهذا ، فان المجتمعات الانسانية تصبح عرضة للتفتت ، ومن ثم تكون هناك ضرورة ملحة لوجود درجة معينة من الاتفاق العام أو الاجماع Consensus حول طبيعة هذه الالتزامات الحاسمة ، وكذلك وجود سلطة قوية تلزم الافراد والجماعات بالقيام بها • ولكن كيف يحصل هذا الاتفاق ؟ أو بمعنى أصح ، كيف يتنازل الافراد عن مصالحهم ذات الطبيعة المحدودة من أجل المجتمع ككل ؟

وهناك اعتقاد سائد بأن الدين له دور أساسى في تعزيز الاتفاق حول

(٤) يتحدث آلن إيستر Allen W. Eister أهداف للنسب على أنها :

١ - البقاء Survival - للحفاظ على للتجانس maintenance of homeostasis

أو للتوازن الدينامي dynamic equilibrium داخل للنسق • أنظر :

Eister, Allen, W., "Religions Institutions in Complex

Societies : Difficulties in the Theoratic Specification of Functions", A.S.R. 22 (August 1975) No. 4 PP. 307-391..

طبيعة ومحتوى الالتزامات الاجتماعية ؛ وذلك عن طريق تزويد المجتمع بالقيم التي تشكل اتجاهات أعضاء المجتمع وتحدد لهم محتوى هذه الالتزامات . فنادين في هذا ينظر اليه على أنه مساعد لخلق أنساق من القيم الاجتماعية ؛ والتي لها صفة التكامل والتمازج . وفي مثل هذا الذرع عن الهرم القيمى نجد أن الدين يحدد ما هي القيم المطلقة ويضع في نسق متكامل القيم السلبية التي تبدو وكأن ليس لها معنى أو أهمية . واتجاهات الافراد نحو القيم هي اتجاههم نحو موضوعات قد تتدرج من أشياء مادية بحتة مثل النقود أو الارض الى أشياء مجردة مثل الاله أو طريقة تلبية الالتزامات الاجتماعية مثل احترام الوالدين أو الصدقة والاحسان . . . الخ .

ثانياً: يعتقد الكثير من علماء الاجتماع فى أن الدين يلعب دوراً هاماً فى خلق انقوة الملزمة التي تضمن وتعضد العادات ؛ فالمقاييس المثالية للسلوك أو مايسمى بما ينبغى أن يكون Ought to be والتي غالباً ماتكون متضمنة فى القيم الاجتماعية ؛ وهى غالباً مايشير اليه علماء الاجتماع على أنها المعايير norms ويعمل وجود هذه المعايير على توجيه السلوك نحو تصديقها ؛ ولهذا نجد أن الناس عندما يسلكون طبقاً لهذه المعايير يشعرون دائماً أنهم يفعلون ما هو طبيعى . وقبول هذه المعايير يقتضى وجود نظام للثواب والعقاب وذلك للطبيعة النفسية للانسان الذى يرغب فى المكافأة عندما يقوم بأعمال تتفق مع هذه المعايير ويتوقع لعقاب عندما يخرج عنها . ولا شك أنه عندما تكون هذه المعايير مستمدة من اطار الدين فانها أيضاً تكون مدعمة بنظام جزائى يتصف بأن له قوة أخرى مستمدة من عالم الآخرة حيث الثواب أو العقاب الأخرى .

نخلص مما سبق ، أن أى مجتمع لا يمكن أن يبقى ويستمر الا اذا كان

هناك درجة أدنى من الاتفاق أو الاجماع بين أعضائه ، وأن الدين بقيامه
بدوره كمسئول عن التكامل القيمي والضبط الاجتماعي ، لا شك هو
مساعد رئيسي في ضمان مثل هذا الاجماع⁽⁵⁾.

(5) Nottingham E., K., *op. cit.*, PP. 55-60.

٣ - استخدامات التحليل البنائي الوظيفي في دراسة الدين :

(أ) دوركيم : الدين ومشكلة التكامل الاجتماعي

يدين المدخل الوظيفي بالكثير الى أعمال عديد من علماء الاجتماع خاصة ماكس فيبر M. Weber واميلى دوركيم E. Durkheim خاصة فى التأكيد على الوظائف الاجتماعية الضبطية والتكاملية للدين . ولعل مساهمات فيبر تكمن فى تحليله الوظيفي للدين وذلك بتأكيده على قدرة الدين الخلاقة والبناءة فى تركيبة كل من التغير والصراع الاجتماعى . ولاشك أن تحليل دوركيم كان مركزا حول الوظائف الجمعية التى يقوم بها الدين . وفى الاشكال الاولى للحياة الدينية حاول دوركيم أن يبين بوضوح التفاعل بين القيم الاجتماعية والمعايير والمقاييس الاعتيادية بالالتزامات الاجتماعية والاخلاقية لمعظم أعضاء المجتمعات الانسانية^(١) . وكما أشرنا فان دوركيم اعتقد أن أهم وظيفة للمقدس هو قدرته على استحضار الخشوع أو الخضوع الذى بدوره يتضمن قوة ملزمة فوق سلوك الفرد ولها فاعلية فى تعضيد القيم الاخلاقية لأعضاء هذا المجتمع . وبالرغم من الانتقادات التى وجهت الى ماذهب اليه دوركيم من أن كل الموضوعات أو الوحدات التى ينسبها الناس للمقدس هى فى حقيقتها رموز Symbols للجماعة الانسانية نفسها ، الا أنه يمكن القول أن الجانب الوظيفي يفرضه مازال قائما ، وهو الطبيعة الاخلاقية التى يمارسها المجتمع على سلوك أعضائه^(٢) .

(1) Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, op. cit., PP. 236-245.

(2) *Ibid.*, P. 237

والحق أن هناك كثير من العلماء الذين حاولوا إعادة تأكيد وجهة نظر دور كيم حول الوظيفة الاجتماعية للدين في حفظ واستمرار المجتمع . فالدين ، كما يزعمون ، يعمل وظيفيا من أجل التماسك والتضامن الاجتماعي . وعلى الطرف الآخر ، هناك أيضا من انتقدوا وجهة نظر دوركيم على أساس أنها لا تصلح للمجتمعات الحديثة والمعقدة . وسوف نحاول هنا فحص بعض هذه النظريات خاصة في أعمال العلماء الامريكان من أمثال ينجر Yinger وأودى O'dea وبرجر Berger ولكمان Luckmann بالمقارنة مع وجهة نظر كل من ماكس Marx ، وفرويد Freud . فجميع هؤلاء يؤكدون بطريقة أو بأخرى على ضرورة وظيفة الدين في المجتمعات الانسانية . فاذا كان دوركيم تد أكد الوظيفة التكاملية والتضامنية للدين ، وكيف أن المجتمع يؤكد ذاته بطريقة رمزية من خلال الاتجاهات والشعائر الجماعية فان هناك العديد من العلماء الذين حاولوا تحديد وظائف مختلفة للدين في النسق الاجتماعي . رادكليف براون ، مثلا ، أكد على أن الشعائر عندما ترتبط بالعقيدة تكون هي المؤثرة على السلوك الانساني كذلك ماكس فيبر حاول أيضا ايجاد «علاقة عليا» بين الدين والنسق الاجتماعية الاخرى ، خاصة النسق الاقتصادي . فالدين بالنسبة لفيبر ، يعنى اجابة مطلقة لمشاكل المعنى المتعلقة بالمصير الانساني مثل مسائل الخير والشر والاخلاق والخوف والمعاناة ... الخ وبهذا فان الدين ، كما يذهب فيبر يدخل من خلال تنظيماته في علاقة عليا لتحديد أشكال واتجاهات الفعل الاجتماعي في الكثير من الأنشطة الانسانية .

ب) ماكس : الدين كباعث للوعي الطبقي

لقد حاول كل من كارل ماكس وسجمند فرويد الكشف عن مصدر

الالتزام بالقوى المقدسة الكامنة في جوهر الدين • وعامة فقد وجدته
ماركس في عدم المساواة الاجتماعية ، أما فرويد فقد نسبها الى ما أسماه
النمط الاجتماعي البيولوجي للأسرة الانسانية •

والحق أن ماركس لم يكن مهتما أصلا بالدين ، ونجد فقط إشارة
عامة في أعماله للدين⁽³⁾ • ولكن ماركس قد وضع اطارا فكريا استخدمه
انجلز Engels فيما بعد : في تحليله لجوانب معينة من التاريخ
الديني • فقد كتب انجلز عن المسيحية المبكرة⁽⁴⁾ والبناء الاجتماعي الذي
تمت فيه ، كذلك كتب عن الجوانب الدينية لحرب الفلاحين الالمان في
القرن السادس عشر⁽⁵⁾ كذلك عن اللاتدين بين طبقة العمال البريطانيين
في القرن التاسع عشر⁽⁶⁾ •

وكما ترى اسكارف B. R. Scharf فان نظرية ماركس عن الدين
هي جزء من نظريته العامة عن الاغتراب alienation⁽⁷⁾ فكما يدعى
ماركس فان الناس في حياتهم معا يخلقون منتجات اجتماعية ، والتي قد
تكون موضوعات مادية مثل الطعام والمساكن ، وقد تكون منتجات لامادية
مثل بناء القواعد الاجتماعية والعلم والدين • وطالما أن هؤلاء الناس
مقسمين الى طبقات متصارعة ، مثلما كانوا في الشيوعية البدائية ، فان
هذه المنتجات الاجتماعية يعترف بها بينهم وينجذبون نحوها ولها القدرة

(3) Marx-Engels, *Anthology on Religion*, 1958.

(4) Engels, F., "On the History of Early Christianity"
Die Neue Zeit, Vol. 1. 1894.

(5) Engels, F., *The peasant war in Germany*, 1927.

(6) Engels, F., *State of the Working Class in England*
1844, 1958.

(7) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 83.

على اعادة جذبهم نحوها . ولكن بمجرد ظهور التقسيم الطبقي ، والذي أخذ أول شكل له في مجتمع السادة والعبيد ، فأننا نجد ظهور الاغتراب أي أن الانسان بدأ ينظر الى المنتجات الخاصة بمجتمعه كجزء من واقع خارج عنه ، ولا يمكنه التحكم فيه ولا يملك الا الاستسلام له . وفي استسلامه هذا ، سواء كان لفقدانه التحكم والضبط على البضائع المادية التي ساعد على خلقها هو نفسه ، أو للنظام السياسي أو للأوامر الدينية، تقول بأن الانسان بهذا يفقد إنسانيته الحقيقية ، كذلك يفقد الاتصال بالعالم الحقيقي لأنه يمكنه فقط فهم العالم بالامسك به ومحاولة ضبطه والاعتقاد الديني كما يرى ماركس ، هو تقبل اعتقاد خاص ونظام خاص للسلوك كأشياء صادقة مطلقة ونهائية ، هذا الاعتقاد الديني غالبا ما يكون مماثلا مع الطبقة المستغلة أكثر من مستغليهم وهذا راجع الى عدم استحواذهم على الملكية ومن ثم عدم التحكم في ظروف حياتهم وهذا ينعكس في استسلامهم الديني ، فاعتقادهم يشرع ويبرر لهم النظام الاقتصادي والسياسي الذي يجعلهم دائما في حالة خضوع ويقدم لهم التعويض السيكولوجي لحرمانهم من الخياليات الخاصة بالحياة الاخيرة⁽⁸⁾ .

ولم يبين لنا ماركس وانجلز لماذا يكون اغتراب الطبقة الحاكمة في فترة معينة له طابع ديني ؟ ولماذا يعتقدون مثل محكوميههم بأن النظام الاجتماعي الذي يفرضوه من صنع الاله وليس من صنع الانسان ؟ وقد تكون الاجابة رفض القول بأن الطبقة الحاكمة متدينة حقا ، فهي ترى في الدين الذي تمارسه ما يحقق الاحتفاظ بالعقيدة حية في الانظمة أو

(8) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 83-84.

الطبقات السفلى • ولعل التاريخ يعطينا المثل ليعين أن الحكام قد اعترفوا بعقيدتهم لتكون وسيلة لحفظ نظام اجتماعى غير متوازن ، ومن خداعهم للآخرين فهم بمنأى عن الخداع • ومع هذا فإنه فى بعض الاوقات نجد أن الطبقات الحاكمة قد تكون هى نفسها مغتربة بففى محاولتهم الاحتفاظ بوضع متميز قد يكونوا متأثرين بتصوراتهم الخاطئة عن قدرات الانسان ويعتقدوا أن النظام الاجتماعى يعتمد على سلطة مقدسة غير قابلة للمناقشة • وأخير لويذهب ماركس الى أن المجتمعات البدائية والمجتمعات الطبقية كانت متديفة ، ويفسر ماركس مصدر هذه الاديان البدائية بجهل البدائيين بالعمليات الطبيعية والمشاعر الناتجة عن التبعية والخوف من القوى الطبيعية • وبينما سوف يستمر هذا الجهل بأى درجة ، فهناك مناسبات تكون فيها الحاجة الى تأليه واسترضاء القوى الطبيعية غالبية ، وهذا يؤدى الى احياء وجهة النظر الدينية بين كل الطبقات • والحق أن ماركس لم يعط اهتماما للاعتقاد الدينى الناجم عن التبعية أو عدم التحكم فى القوى الطبيعية ، طالما أن التقدم العلمى سوف يقضى على مصدر هذا الاعتقاد⁽⁹⁾ •

والاعتقاد فى الدين المؤازر لمجتمع طبقى كان واضحا فى الدليل على التكيف فى وجه الظلم • وعندما يتحول هذا التكيف الى شعور طبقى ويتخذ النضال ضد الطبقة الظالمة شكلا جديدا لا يرفض الدين كلية ولكن يحاول بناء نسقا جديدا حيث تتقلب القيم القديمة رأسا على عقب • ويذهب انجلز الى البروليتاريا الحضرية فى الامبراطورية الرومانية قد تبنت دين المسيحية الجديد كدين معارض لملك العبيد وأتباعهم

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 48.

السياسيين ، الإمبراطور وإدارته • وفى حرب الفلاحين ، فانتنا نجد
الفلاحين الألمان حاولوا تحويل الاعتراض الذى قاده لوثر ضد البابوية
وفسادها الدنيوى الى هجوم يسانده الدين ضد النبلاء الأقطاعيين الذين
يستغلونهم ولا يعنى هذا ان الاغتراب قد يختفى كلية بعد ظهور أديان
الاعتراض : ذلك لان الذين ينضمون اليهم مازالوا يعتقدون فى نظام
انهى للمجتمع ليس من صنع الانسان • ولكن هؤلاء يتصرفون على أن
مايطلق عليه الحكام نظاما الهيا ليس فى الحقيقة الا عملا من أعمال
الشيطان أو الرجال الأشرار الذين يحرفون كلمات الله من أجل اتباع
رغباتهم فى الثروة والقوة • هؤلاء الان يؤكدون حقهم فى تفسير كلمات
الله : وهذا اعادة توكيد لقدرة القوى الانسانية على اعادة خلق المجتمع
وقد يرى الماركسي بصيصا لمثل هذا التأكيد فى قدرة الانسان ، حتى فى
الفرق التى تمارس انسحابا من المجتمع أو التى تعتقد فى وسائل روحية
أو فوق عضوية للتغير ، فالتغير الدينى للثورة قد ينظر اليه على أنه
النذير بوجود حركة سياسية لا دينية • وفى حالة المجتمع الرأسمالى
فان بعض كتاب الماركسية يحاولون تفسير أى حركة دينية يوتبية بين
الطبقات العاملة على أنها انبهار بالدين التقليدى ومن ثم فهم علامة على
أن الشعور الطبقي قد أوقف • ولا يعنى فشل هذه الحركات اليوتبية
انهاء المشكلة ، فسوف يتبع ذلك محاولات أخرى للهجوم على هذه
الانساق التقليدية ، ومن خلال المحاولة والخطأ ، فان التحليل الصحيح
لوضعهم سوف يتحقق فى النهاية^(١٠) وقد يعترض على هذا ، بأن اتباع

(١٠) يجدر الإشارة هنا الى أن الماركسيين المشتركين فى الحوار الكاثوليكي
الماركسي فى فرنسا ، يرحبون ويؤكدون المبدأ الكاثوليكي الذى تركز على
المسئولية والخلق الانسانى ، فهم غير مهتمين بالمبدأ الاجتماعى الكاثوليكي =

ماركس المعاصرين قد ذهبوا الى أبعد مما نادى به ماركس في تصورهم لوجهة النظر الخاصة بأن اليوتوبية الدينية تمثل بداية رفض الاغتراب ، والحق أن نقد ماركس المبرر للإشتراكية اليوتوبية ، وكذلك نقد فولش للفرق الدينية ونقد الماركسيين الفرنسيين للجناس اليساري في الكاثوليكية — كل هذا يرفض التفسير الجديد لدور الحركات الدينية اليوتوبية كبديل ثوري للاغتراب (١١) .

وما هو معروف أن ماركس وانجلز لم يخبرا إلا المجتمع الانجليزي في القرن التاسع عشر والذي تتميز بوجود منظم البروليتاريا ، فقد رآيا أن هذه البروليتاريا غير مكترنة بالدين المنظم سواء كان متخذا شكل الفرقة أم الكنيسة . وفي هذا الصدد يكتب انجلز : « بالرغم من أن العمال الانجليز رفضوا الدين في الممارسة بدون فكر واع ، إلا أنهم يتراجعون عن الاعتراف المباشر بفقدانهم للحقيقة . ولعل الحاجة الضرورية هي التي سوف تجبرهم على التخلي عن اعتقاداتهم الدينية . فسوف يدركون شيئاً فشيئاً أن هذه الاعتقادات تعمل غلط على اضعاف البروليتاريا وتحافظ على جماعهم مطيعين ومخلصين لحاصي الدماء الرأسماليين » (١٢) .

= لتقييد القوى الرأسمالية التي تعد ضرورية اذا ما أرادوا ايجاد نظام اجتماعي مسيحي .
أنظر :

Garoudg, R., *From Anathema to Dialogue-the Challenge of Marxist-Christian Co-operation*, 1967.

(11) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 85.

(12) Engels, F., *State of the Working Class*, *op. cit.*, P. 270.

ويتفق كثير من الملاحظين على ماذهب اليه انجلز ، خاصة وأن الكثير منهم من البلاد الصناعية التي شهدت اضمحلال الاعتقاد المسيحي التقليدي دون ظهور أى أشكال فرقية لتحل محله . وهذا ما حدث على سبيل المثال فى البلاد البروتستانتية مثل السويد والنرويج والمانيا، وفى البلاد الكاثوليكية مثل فرنسا وايطاليا . وبالنسبة للتحليل الماركسى فان هذا التراجع عن الدين هو علاقة لنمو الوعي الطبقي الثورى . ولكن الحقيقة أن النتائج المصاحبة له على الجهة الصناعية والسياسية قد تنوعت بشكل ملحوظ، ففي فرنسا وايطاليا كان عدد كبير من أفراد الطبقة العاملة أعضاء فى الحزب الشيوعى وهذا ما أدى الى الاتحادات التجارية ولكن فى البلاد الاسكتدنافية وفى انجلترا فان حركة العمال قد تطورت بقوة ولكن ليس فى شكل ثورى ، ففي كل من المجتمعات البروتستانتية والكاثوليكية نجد أن الانسحاب من الدين التقليدى أمتد أبعد من جماعة المنتمين الى الاشتراكية أو الشيوعية . أكثر من هذا فان بعض البلاد الصناعية مثل أمريكا وهولندا وبلجيكا قد أظهرت استمرارا على مستوى عال من الممارسات الدينية مع اختلافات ضئيلة بين الطبقة الوسطى فى هذه الممارسات .

وهذا يعنى أنه ليس بالضرورة أن يكون الاعتقاد الدينى علامة للقبول الكلى أو للعصيان ضد النظام الاجتماعى . وهذا التعقيد يمكن توقعه لو أخذنا فى الحسبان العلاقات المتنوعة بين كل من النظام الدينى والسياسى والاقتصادى فى الاجزاء المختلفة من العالم الرأسمالى فقد يلعب الدين دورا مختلفا حسب طبيعة المجتمع ، كذلك قد يستخدمونه البرجوازيون فى مجتمع والعمال أو الفلاحون فى مجتمع آخر . والحق أن استمرار الممارسات الدينية فى الولايات المتحدة الامريكية وانجلترا

وهولندا يشكل صعوبة للتفسير الماركسي الخاص بأن تقدم العلم وانتشار التفكير العلمى سوف يؤدي الى ابعاد تأثير الدين خاصة فيما يتعلق بالخوف من القوى الطبيعية غير المفهومة وهذا يخالف ما توقعه ماركس وأنجلز ، ففى هذه المجتمعات مازالت الممارسات الدينية التقليدية مستمرة (١٣) .

ويمكننا الان أن نلخص النظرية الماركسية لوظائف اندين بقولنا أن الدين شىء ضرورى لكل المجتمعات المقسمة الى طبقات، أى كل المجتمعات التى وجدت بعد انتهاء حالة الشيوعية البدائية • وظيفة الدين الرئيسية فى هذه المجتمعات ، كما تعتقد النظرة الماركسية ، هى تقوية البناءات الاجتماعية لهذه الطبقات ، أما وظيفته الثانوية ففى شىء التغيير وبعث أول منشط للنقد وعدم الرضا بين المظلومين • ولكن جميع الاديان ، حسب نظرة الماركسية ، تمثيلات زائفة للحقيقة ، لأنها لا تقدر القوى الانسانية فى الخلق ، فالاديان لا يمكن أن تعمل كموصلات للثورات الاجتماعية فى المجتمع اللاطبقي ، كما تقترح الماركسية تطوير بعض الشعائر الدينية (١٤) ولكن هذا لا يعنى بدايات دين جديد لأنها لا تمثل

(13) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 87.

(١٤) لعل الاختلاف الدينى بين نظرة ماركس وكونت للشعائر فى مجتمع المستقبل تكمن فى أن ماركس يرى أن الكل يشارك فى الخلق الجديد ، وكلهم أحرار فى التغيير وإعادة الخلق ، فان الشعيرة لا يمكن أن تكون أكثر من احتفال بهذه الحرية والتغيير ، ولا يمكن أن تكون للشعيرة أداة لى شىء آخر • بينما يرى كونت أنه طالما أن عالم الاجتماع يستطيع أن يحفظ المجتمع الجديد على أساس متوازن ، فان الشعيرة تصبح أداة رئيسية من خلالها يحقق المجتمع الاجماع والاتفاق •

Ibid.

استسلاما لاي نوع من السلطة غير القابلة للمناقشة . واكتها تعبر عن
الانجاز الانساني والمسئولية الانسانية . وهكذا فان التحليل الوظيفي
للدين ينظر الى الشعارات الشيوعية كبدائل وظيفية للدين ، بينما ترى
الماركسية أن المجتمع الشيوعي بتعريفه ، ليس لديه بدائل وظيفية ، لان
الاغتراب قد زال .

ج (د) فرويد : الدين كبديل للاحتياجات النفسية .

ويمكن مقارنة فكرة ماركس التفاضلية للمستقبل بنظرية فرويد
التشاؤمية بالنسبة للدين . ولقد كتب فرويد العديد من المؤلفات التي
احتوت نظريته في الدين^(١٥) ولقد حاول الكثير من الكتاب تفسير الاديان
خاصة المسيحية من خلال المنظور الفرويدي^(١٦) .

بالرغم من أن نظرية فرويد قائمة على تعميمات أنثروبولوجية
مستمدة من فريزر Totemism and Exogamy ، وكذلك من تأملات

(١٥) انظر :

Freud, S., *Totem and Taboo*, Trans. by A.A. Brill, N. Y :
Moffat, Yard & Co- 1918.

....., *Future of an Illusion*. Trans, by W. D. Robson
Scott, N. Y., : Horace Liveright and the Institute of Psycho-
Analysis, 1928.

....., *Moses and Monotheism*. Trans. by Katherine
Jones. New York : Vintage Books, 1955.

(١٦) أنظر أعمال :

Pfister, O., *Christianity and Fear*, 1948.

Lee, R., E., *Freud and Christianity*, 1948.

Fromm, E., *Psycho-Analysis and Religion*: New Haven Conn :
Yale University Press, 1950.

....., *The Dogma of Christ*, 1963.

خاصة عن الاشكال الاولى للمجتمع الانسانى ، بالاضافة الى الدعوى التى ترفضها البيولوجيا الان بآن هناك ذاكرة عنصرية متوارثة فى الانسان ، فان ما هو جدير بالفحص هنا هو أن فرويد قد طور نظرية من أفكار استمدت أصلا من ملاحظاته فى عيادته النفسية والخاصة بشأن، كيف ينمو الطفل ويصير عضوا فى مجتمعه لقد بات فرويد مقتنعا من الحالات الاكلينيكية التى كان يعالجها بأن كل طفل ذكر يطور حتما شعورا قويا متكافئا نحو والده ، أى أنه يشعر بالحب والكراهية ، بالاعجاب والخوف يؤمن به كمصدر للحماية وكمصدر للتدمير فى الوقت نفسه . والشئ نفسه يحدث بالنسبة للطفل الانثى نحو أمها ، الا أن فرويد لم يعط اهتماما للآثار الاجتماعية لعقدة الكترا Electra Complex على أية حال ، فان فرويد يعتقد أن حب الطفل الذكر لأمه منذ البداية، حب استثنائى ومرتبطة جنسيا ، ولهذا فهو يكره ويخاف والده كمنافس له فى حب أمه . ويتصور الطفل فى خيالاته أنه قتل والده من أجل الاستحواذ بمفرده على حب وانتباه أمه . الا أن هذا الخيال يسبب له الشعور بالذنب لانه أيضا يحب والده الذى يمثل الحماية والاشباع بالنسبة له . ونتيجة لذلك فان شعوره بالذنب يأخذ شكل التعبير عن نفسه فى خيالات تمثل رغبة الاب فى الانتقام لنفسه ، ومن ثم يتصور الطفل أن الاب سوف يقتله أو يؤذيه . وعليه ، يقابل الطفل هذا العداء الابوى بالطاعة الاستسلامية طالما أن الطفل يتميز عن والده ويتخذة أيضا نموذجا ، فيظل هذا الشعور الدرامى بالذنب مسيطر على عقل الطفل . فصورة الاب تكبت وتصبح أساس الانا الاعلى ، والذى يعمل مثل الاب الخيالى فيعاقب الاعمال العدوانية وغير المطيعة ، وحتى رغبات الطفل يقابلها الاب بصرامة شديدة .

وفى الوقت نفسه تتطور فيه عقدة أوديب Oedipal Complex

الطفل شيئاً فشيئاً عن العالم الحقيقي الخارجى • فهو
كيف يميز نفسه عن بيئته ويجسد تميزاً ذاتياً عن الأشخاص
أول معهم ، هذه العملية التعليمية تتضمن عملية احباطية بمعنى
أن الطفل يتعلم أن ليس كل رغباته مطلقة وأن الخوف قد لا يكون واقعياً
ويتعلم كذلك ، أن والديه ليس لهما سلطة مطلقة عليه ، وأن عقابهما أو
ثوابهما له ، ليس كما تصوره مسبقاً • ويتعلم أيضاً ، وبوجه خاص أن
اسقاطاته عن والدته لرغبتها الغامرة في عقابه لعداوته وغيرته ليست
واقعية (١٧) •

هذا التعلم ، كما يذهب فرويد ، لا يكتفى به ، ولا يمتس الشعور
الاوديبى وتستمر الخيالات فى العقل الباطن • هذه الخيالات حول
العدوان ، والذنب والعقاب أو الحب السعيد أو الاتحاد مع الام لا تتضح
تدريجياً حتى بعد خبرة العلاقات الانسانية خارج نطاق الاسرة • هذه
الخيالات كما يؤكد فرويد ، تبقى وفى مواقف خاصة بالتوتر أو استرجاع
الذكريات القديمة ، فان هذه الخيالات تبرز من اللاشعور وتؤثر على
شعوره نحو والده أو الأشخاص المماثلين للاب • والطريقة الوحيدة لمنع
هذه الخيالات اللاشعورية هى التحليل الذى يتحكم فى تسرب محتويات
اللاشعور ويساعد المريض ليدرك أن هذه الخيالات غير حقيقية • وبدون
التحليل فان للشخص العصابى والشخص العادى فى اوقات الضغوط
تكون لديهم صورة للحقيقة خاصة السلطة الحقيقية ، تشوه بالخيالات
الاوديبية فلفخياى الاوديبى بالنسبة للاب هو بالنسبة لفرويد أساس
الاعتقاد فى الاله الذى يفرض العبادة والطاعة ويعاقب على الخطأ (١٨) •

(17) Scharf, B., K., *op. cit.*, PP. 87-89.

(18) *Ibid.*, P. 89.

تعمل المناسبات الخاصة بالخوف والضعوط على إعادة العقل الى حالة ما كان عليه في مرحلة الطفولة ، ولهذا فان تنشيط المشاعر الابدائية بالنسبة لفرويد تأخذ شكلين ، الخوف من القوى الطبيعية والتي يعتمد عليها الناس للبقاء ولكن لا يمكنهم التحكم فيها ، وهناك أيضا استياء الاحباطات المستمرة للدوافع التي تفرضها الحياة الاجتماعية على الفرد . فالمناسبات الخاصة بالخوف والاحباط ليست سيئا عرضيا في تاريخ حياة الفرد ولكن تؤثر في العديد من الناس على نفس الوقت . ولهذا تحدث استجابة جمعية لها ، ويحدث أن الخيالات الفردية والسلوك العصبي يمتزجان في خيال جمعي وشعيرة دينية . وبينما نجد أن المناسبات الخاصة بالسلوك الطفولي الناجم عن علاقة الانسان بالطبيعة قد يتلاشى أثرها ، نجد أن المناسبات الناجمة عن احباطات المجتمع للفرد لا يمكن أن تتناقص كثيرا ، فالناس لديها دوافع قوية للحب والعدوان والتي غالبا ما تحبط من مصالح النظام الاجتماعي . فالتوجيه الاول في حياة الطفل الحب نحو أمه يكبت ، فيما بعد : بواسطة تابو زواج المحارم الذي هو قاعدة في كل مجتمع ، ولعل أول موضوع للعدوان هو الاب ، الا أن هذا الشعور يكبت من أجل مصالح نظام الاسرة ولسطوة الاب العقلية على الطفل . فالناس دائما في نزاع مع مجتمعهم فهم يدركون ، فوائد التعاون ولكنهم يستأفون من الاحباط الغرائزي .

ويمكن ملاحظة أنه بالرغم من أن نظرة فرويد للانسانية تختلف كثيرا عن نظرية ماركس ، الا أن بتطبيق نظريته على الدين نجد هناك بعض التشابهات . فيتفق فرويد مع ماركس على أن الطبقات الدنيا لديها حاجة شديدة للدين ، لأنها تعاني من الاحباط الغرائزي أكثر من الطبقة الحاكمة فالدين بالنسبة للعامة : يستخدم لمنع العصيان وتحقيق مطالبهم بفرصه

متساوية لاثباع رغباتهم • وبينما تتمتع الطبقة الحاكمة ليس فقط بمستوى مرتفع من الارضاء الحقيقي ومن الارضاء البديل من خلال الادب والفن ، تعتقد العامة كلاهما ، مما يتطلب تعويض خيالي لهم من خلال دينهم • ويتفق فرويد مع ماركس أيضا ، في أن المجتمع الاقل ديناً هو الذي تكون فيه الخبرة الاجتماعية ممكنة ، فيعتقد فرويد أنه من خلال خيالات الانا الاعلى على المعذب أو الاخلاق المصدقة من الدين ، غالباً ما تفرض تشديدات على الفرائز الانسانية وتبدو علي أنها ضرورية من أجل مجتمع منظم ومسالماً • ولاشك أن فرض مثل هذه التشديدات يزيد من ظروف الاحباط ، والظروف التي تجلب مشاعر الذنب الطفولية . هذه المشاعر لو ظهرت لانتشبع الا بمزيد من القيود وهكذا تكون في دائرة خبيثة ، والتي يمكن كسرها من خلال التقدم العلمي • فالعلم يعطى تحكما وأماناً ضد تهديدات الكوارث الطبيعية ، وبهذا يخفف من حالات الالم والقلق للمشاعر الاوديبية وبذلك يصبح الاعتقاد الديني أقل حدة ، كما أنه يتيح نظاماً أخلاقياً يعتمد أساساً على المدخل النفسي •

هكذا يتفق فرويد مع ماركس على أن هناك نمواً قوياً للعلوم الطبيعية فالخلق الانساني يستطيع أن يحدد البناء الاجتماعي ، مفترضين أنه ليس هناك ما يمنع من الاعتقاد الديني ، ويشكك فرويد في «الخلق الانساني» بواسطة الفرق الدينية التي تتطلب بداية جديدة وتتطلع الى يتوبيا سواء في هذا العالم أو في العالم الآخر • هذه الفرق بالنسبة لفرويد تخضع أصولها للاشعورية ومن ثم آمالها غير الواقعية • فالبناء الواقعي للمجتمع يجب أن يكون دائماً على وعي بحدود التوافق الممكن في المجتمع ، والعقلانية من أعضائه • وبسبب هذه الحدود فان الدين بالرغم من أنه يغير شكله ومحتواه ، الا أن أولئك الاعضاء يظلوا يقاومون ويسخرون •

فالناس لديهم حاجة مستمرة للدين لانه يعبر عن عصابتهم ويحولها ، حتى أنها لا تظهر على أنها تدخل شاذ في حياتهم اليومية . هكذا فان فرويد يرى أن الانواع المختلفة للحماس الاجتماعى والسياسى للعامة تصنف على أنها أديان أو بدائل وظيفية للدين وسبب الدين يكمن فى صعوبات خاصة بعمليات التنشئة الاجتماعية فى الاسرة الانسانية والعلاقات الحتمية للفرد والمصلحة الجمعية فى المجتمع الانسانى . فوظيفته هى أن يعضد نظاما اجتماعيا معيناً بالرغم من أنه قد يكون هناك تعبيرات دينية للخروج عليه (١٩) .

ويعترض كثير من النقاد على نظرية فرويد ، فيذهبون الى أنها ليست بذات غائدة فى مجال علم الاجتماع الدينى طالما أن لها الطابع النفسى . فهى تصف بعض الخصائص العامة لكل الاديان وتهمل ما يحاول عالم الاجتماع أن يجعله مفهوما ، فعلى سبيل المثال لو سلمنا بأن كل الالهة ، بطريقة ما ، على غرار أشخاص الوالدين فلم نجد نوعا من التوازن بين صفات الذكر والانثى من بنى الانسان ؟ ولماذا نجد أن هناك بعض الالهة مشخصة بينما نجد آلهة أخرى مطلقة ؟ لماذا تكون التضحية ، بما فى ذلك التضحية الانسانية ، هامة فى بعض الاديان ولا تعتبر كذلك فى أديان أخرى ؟ وبالرغم من أن هذا النقد له وجهته الا أن هذا التفسير السوسيولوجى لهذا النوع لا يمكن التوصل اليه دون علم بالاساس النفسى الذى قدمه فرويد للطريقة الانسانية ، والحق أن نظرية فرويد لها بعض القضايا القابلة للاختبار مثل العلاقة التداخلية بين تقدم العلم الطبيعى والتسامح الاخلاقى ، والنفعية فى الاخلاق ، وفقدان القوة

(19) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 90-91.

الدينية. وعلى أية حال ، فإن المشكلة الرئيسية في نظرية فرويد هي أن تعميماته مستمدة أصلاً من عدد محدود من الشخصيات في مجتمع واحد وحاول فرويد أن يصل منها إلى أحكام على تطور الشخصية الانسانية عامة (٢٠).

(د) ينجر : الدين والحاجة إلى القيم المطلقة :

هناك اجماع بين مجموعة من الباحثين الأمريكيين حول أن الاعتقاد والشعائر الدينية، طالما أنها عامة فإنها تفسر فقط من خلال الصفات العامة للحياة الانسانية وذلك على المستوى الفردي والمجتمعي ، وهناك رفض لاعتقاد الوضعية القديمة حول اعتبار الدين كمجرد صور من ظروف خاصة للجهل والقصور الفكري الذي يستمر طويلاً ، ويحاول هؤلاء العلماء تبين كيف أن هناك مجموعة من الصفات الأساسية للانسانية، معبر عنها في الظاهرة الدينية ، وتقترح محاولتهم هذه أن يعمل الدين من أجل تعزيز القيم والقواعد الاجتماعية .

والنقطة الأساسية التي يحاول ينجر Yinger اثباتها هي أن الناس تحتاج إلى بعض القيم المطلقة لتعيش بها ، وأن هذه القيم المطلقة تعطينا إجابة للمشاكل المطلقة للحياة والموت . فالدين يلبي هذه الحاجة ، ولا يمكن أن يقوم بذلك أي نوع من المعرفة الامبريقية أو تطور العلم، والحقيقة أن التطور العلمي يحتوي الآن على فحص للمناهج ولجمال العلم الذي يحدد لنا بوضوح حدود العلم في الاجابة على توترات وقلق الانسان . وقد اعترف ينجر بأنه في المجتمعات الحديثة هناك أناس غير متدينين ولا يعترفون بأي دين ولا يشاركون في أي شعائر دينية، ولكن

(20) Scharf, B., R., op. cit., PP. 90-91.

رغم هذا فانهم ما زالوا يتمسكون ببعض القيم المطلقة (مثل الايمان المطلق بالعلم والولاء الكامل لحزب أو جماعة) التي تساعد على الاستمرار في الحياة . ولكن هذه القيم المطلقة ليست متعادلة وظيفيا مع الدين ببساطة ، لأنها لا تعطي اجابة على مشكلة المعنى والهدف كما تظهر من أزمة الحياة . فطالما أن الجميع سوف يواجهون الموت وسوف يواجهون أشكالا أخرى من التوترات ، فالدين بكل معانيه أمر ضروري لهم جميعا . فالذين لديهم ايمانا بالعلم ، والذي قد يقودهم الى رفض الحاجة الى الدين أو قبول اجاباته ، لا يحتاجون — كما يؤكد ينجر — الى قيمة وراء الحقيقة العلمية ، وهم بذلك يعطون ايمانا غير قابل للتحقيق في قوة العلم للاجابة على مسائل القيم . وبتعريف ينجر لهم فان هؤلاء متدينون رغم أنفسهم (٢١) .

وكما هو ملاحظ فان ينجر يعتمد هنا على الطبيعة الانسانية في تأكيد وظيفة الدين دون أى إشارة الى أى نوع من البناءات الاجتماعية . الا أن ينجر في كتابه Sociology Looks at Religion (٢٢) حاول أن يعتمد على حجة أخرى مستمدة من فكر دوركيم ، وهي متعلقة بالصفات الخاصة بجماعات معينة . فقد لاحظ ينجر بالولايات المتحدة الامريكية أن هناك جماعات دينية مهيمنة يجد أعضاؤها ذاتية مستقرة لهم في مجموعة من العلاقات الشخصية / هذا النوع من العلاقات الارضائية لا يوجد في أى مكان آخر من الحياة الامريكية حيث تسيطر العلاقات

(21) Yinger J. M., *Religion, Society and Individual : An Introduction to the Sociology of Religion*. New York : The Macmillan Co. 1957. P. 9. 69.

(22) Yinger J. M. *Sociology Looks at Religion*, op. cit.,

الذاتية المكثفة، حقيقة لم يذهب ينجر أبعد من القول بأن نوعاً من الإيمان بالله ينمو من المشاركة الأرضائية في مثل هذا النوع من الجماعات، إلا أنه أن — ينجر — يؤكد أن الاجابة الدينية على المشاكل المطلقة المتعلقة بالقيمة والهدف يكون لها وزنها بالنسبة للفرد بسبب مثل هذا النوع من المشاركة • ويرى ينجر أن هناك أنواعاً من الأديان ممزوجة بالولاءات الخاصة بالجماعات، والمعبر عنها رمزيًا في الاجابات الاخلاقية والميتافيزيقية التي يعتنقها الافراد • هذا الولاء من جانب الجماعة يساعد الاجابة الدينية لهذه المشاكل في نشر الاعتقادات • ولكن تظل المشكلة قائمة وهي: لو أن المشاركة في الجماعات الشخصية الصغيرة هي أفضل الحصون للاعتقاد الديني فإن الوظيفة الخاصة، باعادة الطمأنينة الشخصية، والوظيفة المساهمة في التضامن الاجتماعي ربما يكونا في صراع • فليس من الواضح، لماذا بالرغم من أن الدين يلبي الحاجة الشخصية للمعنى المطلق في مواجهة الموت والتوتر، فإنه يمثل أيضا رفض لاي محاولة بالعدوان لتفتيت التجمعات الانسانية • فالدين المتمثل في حياة الجماعة الصغيرة قد يتعارض مع الدولة ككل • فكثير من الفرق المسيحية رغم أنها تلهب ايمان وحماس أعضائها إلا أنها قد تتطلب منهم الانسحاب من المجتمع الذي تنمو فيه ومعاداته • كذلك ويمكن توضيح النقطة بالإشارة الى مؤسسى الأديان ففي كل حالة نجد أن كل نبي أو زعيم يحاول أن يكون مصدرا للإلهام والتكامل كشخص ولكنه يكون في حالة عدا شديدة مع هؤلاء الذين لا ينتمون الى نسق الاعتقاد • وقد ينشأ الصراع داخل جماعة المؤمنين أنفسهم، وهذا أمراً متوقعا مثله في ذلك مثل أى ولاء جماعى لاي نوع من الجماعات •

ومن الملاحظ أن ينجر لا يريد أن يتبنى كلية الموقف الدوركى

ويساوى بين الاعتقادات الدينية والاعتقاد فى الرموز الخاصة بالولا،
الاجتماعى • فنجد^{وينجبر} يركز على جانب آخر للاعتقاد الدينى وهو توفير
الاجابات على المسائل المقلقة التى تتسامى بالحياة وأهداف الجماعات •
وقد بين ينجر بتأكيد هذا كيف أن الوظيفة الاجتماعية للدين كأساس
للدين قد لا تتحقق • ويفحص ينجر هنا مصادر قوة وضعف الوظائف
التكاملية للدين فى أنواع مختلفة من البناءات الاجتماعية ، وينتهى^{ينجبر} إلى
أن المجتمع يميل دائما الى اكتشاف هدف دينى موحد وهذا هو ما يكسب
أعضاء حصانة ضد اليأس والاحباط • وباختصار ويقرر ينجر الحاجة
الفردية والاجتماعية للدين ولكنه لم يبين بطريقة نظامية كيف يرتبط كل
منهما بالآخر (٣٣) •

✕ برجر ولكمان : الدين ومشكلة المعنى

يتفق كل من برجر Berger ولكمان Luckmann على أن الناس لكونهم
أذكيا، واجتماعيين وقادرين على استخدام اللغة لا يرتضون الاكتفاء بالتجربة
الخام Raw Experience ولكنهم يحاولون الاستفادة منها فى تشييد «نسق
للمعاني» System of Meanings ، فالتجربة قد تقوم على اساس العلاقة
بين الاهداف والرغبات والذكريات ويرتبط فيها كل جزء مع الاجزاء
ال اخرى فى نمط تطابقى • هذا النسق من المعانى محصلة اجتماعية وليس
فردية ، فهو نتاج لكل الناس الذين يعيشون فى علاقات مع بعضهم
البعض ومع أسلافهم أيضا ، ولهذا يبدو هذا النسق من المعانى للفرد
وكأن له وجود موضوعى خارج عنه • حقيقة يشارك كل فرد بالمساهمة
فى هذا ولكن الكل خارج الفرد وقد تواضع عليه اجتماعيا • وقد يستمر

(23) Scharf. B., R., op. cit., PP. 73-75.

هذا النسق الخاص بالمعاني في حالة ما اذا تم تعضيده بصفة مستمرة من جانب التجربة ، وفسرت الموضوعات الجديدة في ضوء النمط العام . وهنا يقدم لنا برجر فكرته عن أن كل «نسق من المعاني» يعتمد على بناء ظاهري *plausibility structure* . ويحذر ينجر من أن هذا لا يعنى أن الدين ظاهرة مصاحبة *epiphenomenon* للبناء الاجتماعي أو أنه ترشيد *rationalization* أو أنه قوالب *dramatisation* لكل الانشطة العلمانية اليومية . وعلى النقيض ، كما يؤكد ينجر ، فإن الخسوف البنائي بسبب الدين في الوضع الراهن راجع الى درجة كبيرة الى المسيحية ، بمعنى أن المسيحية هي التي حددت علاقة الناس بكنائسهم ، وكان المجتمع أحد الحقائق الهامة في العملية البنائية الوضعية والعلمانية الذاتية في المجتمعات المسيحية ، فهناك تأثير تبادلي بين أنساق المعنى والتي تحتوي الانساق الدينية والتجربة الشخصية الاجتماعية التي يحاول الناس تفسيرها في ضوء هذه الانساق⁽²⁴⁾ .

يشير برجر الى الرعب الانساني من الكون والخوف من التحدي

(24) Berger, P., *The Social Reality of Religion*. op. cit., P. 87.

أنظر أيضا أعماله الأخرى

....., *The Sacred Canopy* ... op. cit.,

....., *A Remor of Angels - Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, (N. Y. : Doubleday, 1969).

....., Luckmann, T., *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York : Doubleday, 1966).

Berger, P., & Luckmann, T., "The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, Vol. 47 No. 4. PP. 487-487.

دون أن يكون هناك إطار شامل للتفسير تدفعه التجربة الدينية ، ويعتقد
برجر أن هناك اشمئزازاً نظرياً شديداً ضد اللا معنى . ولهذا يلتصق
الناس بأنساق متواضع عليها اجتماعياً للمعنى . وبالرغم من أن هذه
الدعائم الأساسية للحياة الانسانية اجتماعية ، إلا أن درجة تقبلها لدى
عدد من الناس تعتمد أساساً على درجة التماثل والاختلاف في تجربتهم .
وبرجر هنا يفسر لنا التعدد الدينى فى الحياة الامريكية المعاصرة ، ليس
فقط من خلال الاتجاهات العلمانية للمسيحيين المتمثلة فى استبعادها
للانسحاب من السيطرة على الحياة الاقتصادية ، وتقبلها لوجود مجال
مستقل للعلم ، بل أيضاً فى تنوع الادوار الاجتماعية فى المجتمع
الصناعى فى المجال الواسع ، هذا التنوع يؤدى الى تنوع فى أنواع
البناء الظاهرى ، ولهذا فهناك العديد من الميول الدينية التى يجب أن
تتحقق . وبسبب درجة التنوع الدينى فى الولايات المتحدة الامريكية
فى الوقت الحاضر فإن رجال الدين بدأوا يفقدون دورهم القديم وماكان
لهم من سلطة ، كما بدت أهمية نقد الانساق التقليدية للمعنى . ويشبه
برجر أولئك الرجال بالبائعين المتنافسين فى السوق لمقابلة الحاجات
أو المطالب المتنوعة . فالحاجة ، أو المطلب ، موجودة دائماً لان الاعتقاد
الدينى ضرورى للأفراد من الناحية الوظيفية . ولا يعنى هذا التحول
كلية الى الفردية ، طالما أن كل نسق دينى يصدر عن استمرارية الهدف
الاجتماعى واعادة تفسير التجربة . ولكن فى المجتمعات المتباينة ، هناك
عديد من التفسيرات المتنافسة — والتى ليست متناقضة بالضرورة —
يحاول كل منها أن يتناسب مع جماعة صغيرة نسبياً من « المستهلكين » .
وينافس المنتجون كل منهم الآخر فى موقف شبيهه بالسوق⁽²⁵⁾ .

(25) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 76-77.

ولو سلطنا بتفسير برجر فمعنى هذا أن وظيفة الدين في أحداث تقوية التضامن الاجتماعي قد أصبحت ضعيفة في المجتمع الأمريكي المعاصر . وعبارته التي يقول فيها أن «الدين قد أصبح أكثر الحصون خيالية ضد اللامعيارية anomie خلال التاريخ الانساني» ، هذه العبارة في نظر اسكارف B. R. Scharf صحيحة فقط بالنسبة للأفراد القادرين على التمسك بالقواعد والقيم الخاصة بالجماعة الدينية التي ينتمون اليها . فالاعتقاد الديني لا ينظر الى حالة اللامعيارية في علاقتها بالقيم والقواعد في الوحدات الاجتماعية الكبرى مثل الامة أو الطبقة ولكنه يهتم بها في حالة الجماعات الدينية المتنوعة التي تكون عضوية الطبقة أو الامة غيها مرتبطة بنفس مجموعة القيم^(٢٦) . وهذا ما يذهب اليه هربرج Herberg^(٢٧) وولسون Wilson^(٢٨) اللذان قاما بوصف كل الجماعات الدينية الأمريكية المعاصرة والتي لديها نفس القيم الاخلاقية وتقدس الطريقة الأمريكية للحياة ويستثنيان من هذه الملاحظة الطوائف الدينية التي تتميز بالغموض والذاتية . ولكن برجر يؤكد أن التعدد الديني سوف يستمر بسبب التنوع في التجربة . ولعل ملاحظة هربرج عن المحتوى لكل الجماعات الدينية الأمريكية سوف تتفق مع رأى برجر اذا ما عدنا الى استخدام قياس السوق . وقد يوافق على أن تجديد المحتوى الديني يختلف من طائفة الى أخرى استجابة للاختلاف الطفيف في تفضيل المستهلك الناجم عن التنوع في التجربة بين كل

(26) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 77.

(27) Herberg, *Protestant, Catholic and Jew : An Essay in American Religious Sociology*, (N. Y. : Doubleday Inc., 1955).

(28) Wilson, B., *Religion in Secular Society*, (London : C. A. Watts and Co., 1966).

المستهلكين الدينيين فى الولايات المتحدة الامريكية • ويشكك برجر
ولكمان فى وجود أى شكل من أشكال الدوائر الدينية الزائفة • ويذهبان
الى أن عدم الرضا الواسع الانتشار والمتعلق بالطريقة الامريكية للحياة
لن يؤدي الى خلق بناء ظاهري فعال لمثل هذا الدين • ويعتقد برجر
عموماً فى العلاقة الديالكتيكية dialectical بين البناء الاجتماعى
والدين • وبمعنى أكثر دقة ، انه يذهب الى أن البناء الاجتماعى المتغير
والمعقد للمجتمع الامريكى يولد عدم الرضا بالعقائد التقليدية ، والبديل
هو وجود العديد من الجماعات الدينية الصغيرة والتي تدعو الى انساق
للمعنى تختلف عن الانساق التقليدية ، بل وتختلف فيما بينها من نسق
الى آخر • واذا ما ثبت أن استمرارية المجتمع الامريكى تكشف عن نوع
من التضامن بين أعضائه ، فان ذلك عند برجر يمكن أن يحدث دون أى
مساعدة من الدين (٢٩) •

ولقد أثار تحليل برجر مسألة «الصفة الدينية» لحركات مثل القومية
nationalism والشيوعية Communism • وهنا فهو يهتم بكيفية نمو
انساق المعنى وما تتميز به من أهداف دينية ومن هذا المنطلق يرى برجر
أن هذه الحركات عندما تنادى بقيم مطلقة وعمليات تاريخية حتمية ، تعتبر
ذات صفة دينية • الا أن حدوثها فى المجتمعات المركبة ذات المجال
الواسع يتنافى مع ما ذهب اليه من أن تنوع التجربة فى هذه المجتمعات
يؤدي الى التعدد الدينى • هذا ، ويتمثل تأثير هذه الحركات فى انكار
صدق انساق المعانى الأخرى • وينظر برجر الى هذه الحركات على أنها
ارتدادية وسريعة الزوال ، كما ينظر الى المسيحية التقليدية فى قبولها
للطريقة الامريكية فى الحياة باعتبارها تمثل الضعف والتخلف • ويعتبران

(29) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 77-78.

المستقبل كامن في الأديان البديلة ، الراديكالية أو الجديدة . ولكن بعض الأديان السياسية قد استمرت طويلا أكثر من فرق جديدة أو طوائف في الولايات المتحدة الأمريكية . فالشيوعية السوفيتية والصينية يبدو أن لها حيوية تعتد بها وأن القومية الألمانية كتوع من الشعائرية المتطرفة قد انتهت بالهزيمة على أيدي الجيوش الأجنبية . ومن مقتضيات نظرية برجر أن هذه الحركات قد تكون سريعة الزوال وغير ناجحة ، ولكن أسكارف Scharf ترى أن هذا غير واضح بالنسبة لتلك الحركات (٢٠) .

لقد حاول ليمان في كتابه الحديث The Invisible Religion أن يفسر ضعف الدين النظامي في مجتمعات العالم الغربي (٢١) كما حاول أن يؤكد أن طبيعة إنسان هي التي تجعله دينيا في الأساس ، وهذا هو ما يفسر عنوان الكتاب . وقد وصف ليمان الانساق والأفكار والنظرة العالمية بأنها تمثل شيئا واحدا وفي الوقت نفسه تمثل نتائج اجتماعية خارجة عن الفرد ، إلا أنها دائما موضوع للنقد والتحديق بواسطة تجربة الفرد وهنا يتفق ليمان مع برجر على هذا الوصف . وهكذا ينتهي ليمان إلى أننا بتمسكنا بالمعنى الأولي لمفهوم الدين يمكننا أن نطلق على التسامي بالطبيعة البيولوجية للكائن الإنساني ظاهرة دينية وهذه الظاهرة تستند إلى العلاقة الوظيفية بين الذات والمجتمع — ولهذا يمكن اعتبار العمليات الاجتماعية التي تؤدي إلى تكوين الذات عمليات دينية في الأساس . وبإظهار الصفة الدينية للعمليات الاجتماعية التي تشخص أو تميز الشعور والضعير فأننا نكون قد ميزنا المظهر الانثروبولوجي العام

(30) Scharf, B., *op. cit.*, P. 78.

(31) Luckmann, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Societies* (New York : The Macmillan Company. 1967) P. 49.

والخاص للدين • ويحاول ليمان أن يعزل الظروف التي تحدد الدين بالمعنى الضيق للاعتقاد في النظام الكامل ، ذلك النظام الذي يتميز بعمومية مفاهيمه وغموضه المستمد من تساميه فوق المحسوس ولاستخدامه الرموز في الشعائر • والجزء المتبقى من نسق الافكار يشكل ما يسمى بالدينس أو العلماني • والدين يعد أمر عام ، والجوانب التي لا تتصف بالعمومية منه هي التي تدخل ضمن أنظمة معينة • وعملية التنظيم في رأى ليمان تعتمد على ثلاثة شروط ، الاول • يجب أن يوجد فائض اقتصادي يسمح بمساعدة المتخصصين من رجال الدين ، والثاني حدوث الاحتكاك مع المجتمعات الاخرى والذي قد يؤدي الى الوعي بنظامها الكامل وأستعدادها الشديد للقضية والدفاع عنها ، والثالث ، أن يبدى المتخصصون من رجال الدين اهتماما واسعا بتوضيح نسقهم الاعتقادي الخاص والدفاع عنه • على أية حال ، فان التخصص النظامي للدين يحمل معه مهمة جعل الافكار المكونة للنظام الكامل أقل حساسية للتجربة المستمرة للعامة وغير المتخصصين • وهكذا قد يصبح الدين محدودا بالصلاة الاسبوعية للجماعة فقط وهذا في نظر ليمان حال ووضع الاديان التقليدية التي قل الاهتمام بها في العالم الغربى (٣٢) • ولكن الناس في رأى ليمان يظلوا متدينين ولكن بطريقة ضمنية ، ذلك لانهم يناضلون من أجل تفسير تجربتهم ويحاولون الاجابة على الاسئلة المتعلقة بالاهداف المطلقة • وطالما أن الدين قد أتخذ نظاما تخصصيا فان الانظمة الاجتماعية الاخرى تحاول أن تتمايز وتستقل بنفسها وتطور مجموعة خاصة من المعايير العلمانية • كما يرى ليمان أن رجال الدين يفشلون في أضفاء مسحة أخلاقية على هذه المعايير العلمانية وذلك بادماجها في النظام الدينى

(32) Luckmann, T., *The Invisible Religion op. cit.*,

القائم . وهذا الفشل هو أحد الانتباي المغيرة للضعف الحبالى الذى تشهده الاديان فى العالم المعاصر ولكن الاديان الجديدة التى لا تهتم بالشكل النظامى سوف تواجه نفس المهمة ، ولو نجح أحدهما فانه سوف يواجه مرة أخرى المشاكل المترتبة على عملية التنظيم التى واجهت الاديان التقليدية .

هكذا فان لكمان يحدد لنا رؤيته للعلاقة التبادلية بين الدين والبناء الاجتماعى ويقترح الاسباب التى قد تجعل الدين فى بعض الحالات له وظائف ايجابية فى مجتمع معين وفى حالات أخرى وظائف سلبية ومعوقة . والنتيجة التى توصل اليها لكمان هى أن الدين النظامى أو المرئى سوف يستمر فى المجتمع الثابت ليكون له وظيفة فى التماسك الاجتماعى . ولكنه بمجرد تغير المجتمع فان هذا يؤدى الى تغير وظيفة الدين النظامى ويؤدى هذا الى وجود أنواع جديدة من الاعتقاد لم تأخذ بعد شكلا نظاميا (٣٣) .

و (أودى O'dea : الدين ومشكلة التسامى بالتجربة اليومية :

يذهب أودى O'dea الى أن تفسيرات الدين لا يمكن أن تكون متكاملة إذا لم تأخذ الجوانب السوسولوجية فى الاعتبار . فالدين أحد البناءات النظامية الهامة فى أى مجتمع . الا أن الدين ليس مثل الحكومة التى تهتم بالقوة ، وليس مثل الانظمة الاقتصادية التى تهتم بالعمل والإنتاج والتسويق ، وليس كنظام الاسرة الذى ينظم العلاقات بين الجنسين وبين الاجيال . فالاهتمام الرئيسى بالدين يبدو وكأنه اهتمام بشىء غامض ليس من اليسير ادراك حقيقته الامبريقية . ان الدين يهتم أصلا ، باتجاهات الانسان نحو ما هو فوقى beyond ، والتنظيمات العملية لىما هو فوقى فى الحياة الانسانية . فالدين قد حدد على أنه المجدد

(33) Scharf, B., *op. cit.*, PP. 78-80.

لكل الالهامات الرفيعة ، كذلك ، فهو حصن الاخلاق ، ومصدر النظام العام والسلام الداخلى للفرد^(٣٤) .

وتتنظر النظرية الوظيفية الى الثقافات ، كما يذهب أودى ، على أنها جسم من المعرفة وشبه المعرفة والاعتقادات والقيم ، وهى التى تحدد الموقف الانسانى وشرط الفعل بالنسبة للاعتقاد فى المجتمع . بمعنى آخر أن الثقافة هى بمثابة نسق رمزى للمعانى . جزء من هذه المعانى يفسر اواقع كما يعتقد فيه ، وجزء آخر يحدد التوقعات المعيارية الالزامية على أعضاء المجتمع . وقد تكون العناصر المكونة للمعانى اما واضحة أو ضمنية . ولكن من المؤكد أن النسق الثقافى يهدف إلى درجة معينة من التكامل المعقول ، ويشير دائما الى التماسك . وتتكامل الثقافة مع النسق الاجتماعى ، وبهذا تحدد الوسائل والغايات ، المقبول والمسموح ، وبذلك يتم تحديد الادوار التى يواجه بها أفراد المجتمع التوقعات القائمة فى موقعهم الاجتماعى . والدين كاطار متسام لما هو فوقى ، يمثل جانبا هاما من هذه الظاهرة الثقافية . فالثقافة هى خلق الانسان لعالم من التكيفات والمعانى ، فى المحتوى الذى يمكن للحياة الانسانية أن تستمر . وهكذا تتكامل الثقافة بعمق فى تفكير ومشاعر الناس وبصفة رئيسية فى الاشكال الاجتماعية الناجمة عن أفعالهم^(٣٥) .

ويتساءل أودى ، ما هى اسهامات الدين فى الثقافة كنسق ؟ ولقد أدرك علماء الاجتماع المعاصرين أنه على الرغم من أن الناس تشارك فى القيم والافكار والتوجيهات النمطية التى تؤثر فى سلوكهم ، وعلى الرغم

(34) O'dea, T.,F., *The Sociology of Religion*, (Englewood cliffs, N. J. : prentice Hall, inc. 1966) P. 1.

(35) *Ibid.*, PP. 2-4.

من أنهم يسلكون محتوى انتظامى أى فى المواقف التى تكون فيها توقعات الدور مفروضة بتصاديقات ايجابية أو سلبية وتشكل أداءهم الفعلى ، الا أن الفرد الانسان ، على الرغم من كل ذلك هو الذى يفعل ويفكر ويشعر . وهنا يقدر علم الاجتماع اسهامات علم النفس فى دراسة الشخصية . ويهتم بالشخصية الانسانية كمركب منظم للدوافع والحاجات والقيم . الخ . فالشخصية من منظور علم الاجتماع ، هى نسق منوط على أساس التعلم ، وله استقلال خاص بنفسه ، كما أنها توجد فى مواقف بنائية اجتماعية . وهكذا نجد أن الثقافة والنسق الاجتماعى والشخصية يمثلون ثلاثة جوانب من مركب واحد . تتكامل جميعا فى الظواهر الاجتماعية .

وتنظر النظرية الوظيفية الى اسهامات الدين للمجتمعات الانسانية والثقافات على أساس خاصية الدين الاساسية وهى : التسامى بالتجربة اليومية فى البيئة الطبيعية . ولكن لماذا يحتاج الناس الى ذلك الشئ ، الذى يتسامى بتجربتهم اليومية ؟ أو كما يشير بارسونز ، الحاجة الى «الاطار المتسامى» transcondental reference شئ فوق أو وراء ما هو واقعى : كذلك لماذا يحتاج الناس لمثل هذا الاعتقاد والممارسات والانظمة التى تحتويهم ؟ . وترى النظرية الوظيفية كما يعرضها أودى ، أن هذه الحاجة راجعة الى ثلاثة خصائص رئيسية فى الوجود الانسانى . أولا : يعيش الانسان فى ظروف عدم الاطمئنان - Uncertainty ، فالحوادث الهامة ، والتى لها تأثير على أمنه وزفافهته خارج نطاق تحكمه وباختصار فان الوجود الانسانى يتميز باللاواقع Contingency . ثانيا : أن قدرة الانسان على التحكم والتأثير فى ظروف حياته على الرغم من ترايدها الا أنها أصلا محدودة . وفى حالات معينة نجد أن الانسان فى وضع الصراع بين حاجاته وبيئته يتسم بالعجز Powerlessness . ثالثا : طالما

أن الناس يجب أن يعيشوا فى مجتمع ، وأن هذا المجتمع هو مجموعة من الوظائف والامكانيات والجزاءات ، ويتضمن تقسيما للعمل وتقسима للانتاج ، فان هذا يتضمن بدوره تنظيما حتميا للعلاقات بين الافراد . أكثر من هذا ، فان المجتمعات تعيش وسط ظروف الندرة Scarcity وهى الخاصية الثالثة للوجود الانسانى . وهذه الندرة تتطلب توزيعا متنوعا للسع والقيمة . وتتضمن كذلك الحرمان النسبى لبعض الاعضاء .

وهكذا ترى النظرية الوظيفية أن دور الدين فى المجتمع هو مساعدة الناس على التكيف مع الحقائق الثلاثة وهى اللاتوقع ، العجز ، الندرة . وما تتضمنه من احباط وحرمان ووجود من يملكون ومن لا يملكون ، وتمثل هذه الحقائق الثلاث خصائص أساسية للوجود الانسانى وتوجد بدرجة متفاوتة فى كل المجتمعات الانسانية . فالدين ينظر له على أنه أكثر الميكانيزمات الاساسية للتكيف مع العناصر الاحباطية والمخاطرة ، وهو الذى يعطى اجابة لمشكلة المعنى ويجيب على السؤال النهائى «لماذا» وبهذا يعطى للوجود الانسانى معنى ويكون للانسان اجابات على المشاكل التى لا يستطيع العلم الاجابة عليها⁽³⁶⁾ .

وتحاول النظرية الوظيفية كذلك ، تقديم فهم عن ظاهرة عامة أخرى شديدة الصلة بالدين ، أعنى السحر Magic . والسحر كتجموعة من الاعتقادات والممارسات يوجد بشكل أو بآخر فى كل المجتمعات الانسانية ويناقش هذا النسق ، السحر ، مع الدين فكرة ما هو فوقى أو الماورائى ، أى الجوانب الخاصة بما هو فوق امبريقي . ويشارك السحر الدين فكرة قدرة الناس على اقامة نوع من الاتصال مع هذا العالم الفوقى أو

(36) O'dea, T., F., *op. cit.*, PP. 4-5.

المأورائي . إلا انه اذا كان الدين يدعى أنه يضع الناس فى علاقة مع تلك القوى ليعبروا عن استجاباتهم الانسانية لها من خلال شعائره فقط، فان الشعائر السحرية تدعى أنها تعطى الطرق لاستغلال هذه القوى، وتحدث تغيرات ونتائج مؤثرة فى العالم الامبريقي نفسه . والسحر مثله فى ذلك مثل الدين يقدم طرقا للتكيف مع تلك الجوانب من الوضع الانسانى التى يتعذر تحكم وتأثير الانسان فيها . فالدين كما تنظر اليه النظرية الوظيفية وكما يقدمها أودى ، هو استخدام انوسائل غير الامبريقيه أو ما هو فوق عضوى لتحقيق غايات غير امبريقيه أو روحية والسحر . من ناحية أخرى هو استخدام الوسائل غير الامبريقيه ، أو ما هو فوق عضوى لتحقيق غايات امبريقيه . والدين يبنى طريقا لقيام علاقة مع الجوانب الروحية للحقيقة ، سواء أدركت على أنها الله أو الاله أو أى شىء آخر . كما يؤثر الدين فى الجوهر نفسه . هذا ، وغالبا ما يتم التأثير السحرى فى جو من الخوف والاحترام والدهشة شبيهه بما يحدث فى العلاقة الدينية (٣٧) .

(37) O'dea, T., F., *The Sociology of Religion, op. cit.*, PP. 6-7.

يفرق مالينوفسكى Malinowski بين الدين والسحر ، يقول أن هناك تشابها فى أن كل منهما يظهر ويعمل فى مواقف للضغط النفسى ، وكلاهما يتيح الطريق أمام مخارج من هذه المواقف وذلك عن طريق الشعائر والاعتقادات فيما هو روحى والاعتقاد فيما هو أسطورى أو معجز . وكلاهما أيضا ، محاط بمجموعة من التكميل والتقدير والتميز ما عن العالم المادى ، إلا أن كلا منهما يختلف عن الآخر فى أن السحر يهدف إلى غايات عملية ، بينما يهدف الدين إلى أداء مجموعة من الأفعال لتحقيق هدف معين . وكذلك فإن الاعتقادات السحرية بسيطة ، بينما الاعتقاد الدينى أكثر تركيبا أو تعقيدا لارتباطه بالمجال الروحى . كما أن للدين شىء خلاق بينما السحر محدود بظروف أداء الساحر . وباختصار، فان السحر يعطى الانسان ثقة فى نفسه، وهدفه الاساسى هو بحث الاعتقادى =

نخلص مما سبق الى أن النظرية الوظيفية ، كما يذهب أودى ، تهتم بالدين من خلال التركيز على الجوانب الخاصة بالتسامى بالتجربة اليومية الى شىء ما ورائى فالدين له أهمية خاصة فيما يتصل بالتجربة الانسانية التى تتميز باللاواقع ، والعجز والقدرة . فوظيفة الدين الاولى هى تقديم نظرة واسعة لما هو «فوقى» فى المحتوى الذى يبدو فيه الاحباط والحرمان على أن لهما معنى . والوظيفة الاخرى ، عمله كوسيلة شعائرية تسهل العلاقة مع ما هو فوقى والذى يعطى طمأنينة وأمان للكائنات الانسانية ويدعم أخلاقهم .

ويرى أودى أنه يمكن تمييز ست وظائف رئيسية للدين وذلك على النحو التالى :

١ — الدين بتوسله ونفاذه الى ما هو فوقى واتصاله بمصدر رفاهية الانسان الذى يستجيب له الناس ، يقدم الثقة Support المواساة Consolation ، والتوافق reconciliation . فالناس يحتاجون الى

= الانسان بابتصار الامل فوق الخوف . وعلى العكس من ذلك يهدف الدين الى دعم أخلاقيات الانسان وبث الاتجاعات العقلية القيمة مثل الامتثال للتقاليد مع البيئة ، والشجاعة والثقة فى التعامل مع المشاكل وغنى مواجهة الموت فالدين . اذن ، استجابة انسانية ، ويؤدى وظائف خاصة فى مواقف الاحباط والحرمان الفاجمة عن اللاتوقع والعجز والندرة المميزة للوجود الانسانى . أنظر : Malinowski, B., *Magic, Science, and Religion*, op. cit., PP. 28-31, 37-38, 87, 90.

أنظر أيضا آراء مشابهة لـالينوفسكى عن الدين فى كل من :

- (A) Sumner. W. G. and Keller A. G. *The Science of Society* (New Haven : Yale University Press. 1927) Vol. II.
(B) Radcliffe-Brown, A., R., *Taboo*, (Cambridge: Cambridge University Press. 1938).

سند عاطفى فى مواجهة عدم الضمانينة والمواساة عندما يواجهون الاخفاق والتوافق مع المجتمع عندما يقترب عن أهدافه ومعانيه . فالدين يكون بمثابة مساعد عاطفى ضد الاخفاق والقلق والهزيمة التى تميز الحالة الانسانية . وبالقيام بهذه المهمة : يعزز الدين القيم والأهداف القائمة ويدعم الاخلاق ، ويساعد على التقليل من السخط والاستياء .

٢ — يساعد الدين فى تقديم العلاقة المتسامية من خلال الشعائر الخاصة بالعبادة وبهذا يعطى الأساس الانفعالى للأمن المستقر والذاتية الراسخة وسط عدم الضمانينة والصعوبات الخاصة بالحالة الانسانية ومجرى التغير فى التاريخ ، من خلال تعاليمه التسليطية المتعلقة بالاعتقاد والقيم . فالدين مراكز مرجعية وسط الصراع والغموض الذى يكتنف الآراء ووجهات النظر الانسانية . ان هذه الوظيفة للدين تساعد على الاستقرار وغالبا ما يحافظ الدين على الوضع الراهن .

٣ — يؤدى الدين الى تقديس المعايير والقيم القائمة فى المجتمع . ويؤدى هذا الى استمرار سيطرة الأهداف الجمعية على رغبات الفرد والانظمة الجمعية فوق دوافعه . وبهذا يدعم الدين تشريع تقسيم الوظائف والتسهيلات والجزاءات المميزة للمجتمع . وطالما أن الافراد فى المجتمع لا يمثلون مطلقا للتوقعات ، ويحدث نوع من الانحراف أو الاغتراب ، فان المجتمع يطور دائما طرقا معينة لمعالجة الافراد المنحرفين أو المغتربين . والحق أن الدين يؤدى هذه الوظيفة بعدة طرق أغلبها شعائرى ، ومن خلالها يتخلص الفرد من شعوره بالذنب ويعود مرة أخرى لتكامله مع الجماعة الاجتماعية . وهكذا . فان الدين بتقديسه للمعايير والقيم يساعد فى ضبط الاجتماعى ، فبإضفاء الشرعية على

الأنماط الخاصة بالمجتمع كان الدين يعضد النظام والاستقرار ويساعد على استيعاب الاستياء والانحراف .

٤ - ويقوم الدين بوظيفة أخرى قد تكون متعارضة : فقد يقدم الدين مقاييس للقيمة يمكن من خلالها الفحص النقدي للمعايير النظامية . وغالبا ما تبتعد هذه المعايير عن المستوى المطلوب . وينطبق هذا على الأديان التي تؤكد تسامي الآلهة وهيمنتها على السلطة القائمة في المجتمع فهذه الوظيفة دائما ما تكون مصدرا هاما للاعتراض الاجتماعي على الظروف والأشكال القائمة .

٥ - يؤدي الدين كذلك : وظائف خاصة بالذاتية : فالأفراد بقبولهم القيم المتضمنة في الدين والاعتقادات الخاصة بالطبيعة والمصير الإنساني المرتبط بهم يطورون جوانب هامة لفهمهم الذاتي ولتحديد ذاتيتهم . هذا فضلا عن أنهم من خلال مشاركتهم في الشعائر الدينية والعبادات يضيفون عناصر هامة لذاتيتهم . ومن خلال هذا يؤثر الدين على فهم الأفراد لكثير من التساؤلات التي يسألونها لانفسهم ومنها : من نحن ؟ ، وماذا نكون ؟ وفي فترات التغير السريع والتفكك الاجتماعي تتزايد اسهامات الدين في تحديد الذاتية .

٦ - وللدين علاقة أيضا بنمو ونضج الفرد خلال المراحل العمرية المختلفة التي يتوابع عليها المجتمع من الطفولة الى الممات ، فالدين طالما قدس المعايير والقيم وعضد النظام في المجتمع وكان عوناً في أوقات الأزمات وساعد على تكوين الذاتية الخاصة بالفرد فالدين في هذه الطرق يتدخل في العملية التعليمية . ولكن هل يساعد الدين على النضج ويطور الشعور بالاستقلال ، والتوجيه الذاتي ، أم أنه يخلق أوضاعاً تسلطية

تجعل الفرد معتمدا وتابعا للانظمة الدينية؟ الحق أن علاقة الدين بالنضج
الفردى يجب أن تدرس بالنسبة لكل دين على حدة مع مراعاة اختلاف
ظروف الزمان والمكان .

على أية حال ، فإن الدين كما ترى النظرية الوظيفية يربط الفرد
بجماعته ويساعده فى الازمات ويدعم الاخلاق ويمده بمكونات ذاتيته،
كما أنه — الدين — يساعد على الوحدة والاستقرار فى المجتمع ويعضد
الضبط الاجتماعى ويؤكد القيم والاهداف ويقدم الوسائل للتغلب على
الانحراف أو الاغتراب . ويعترف أودى بأنه ليس شرطا أن يكون الدين
ذا وظائف ايجابية فقط . فهناك وظائف سلبية قد تكون ظاهرة أو كامنة
فى المجتمع . ويؤكد أودى أن النظرية الوظيفية للدين تعد إحدى
النظريات التى تمدنا بفهم للدين كظاهرة اجتماعية عامة ، كما أنها تبين
الجانب الاستراتيجى فى كل الأديان وهو الاطار المتسامى وأهميته
الوظيفية بالنسبة للثقافة والمجتمع والشخصية الانسانية فبالنسبة للثقافة
يعطيهما الدين نسق المعانى المطلقة الذى تصدر عنه كل الاهداف والالهامات
ويؤكد على الشعور بالخشوع الذى بدوره يؤكد استمرارية وتأثير قيم
وأهداف الثقافة نفسها . أما بالنسبة للنسق الاجتماعى . فالدين يعطى
اجابات عن مشاكل المعنى ويحدد الوسائل التى تستخدم لاعادة التكيف
ضد الاحباط والانزعاج الناجمين اما عن الوضع الانسانى أو عن الترتيبات
النظامية فى المجتمع ووظيفة الدين بالنسبة للشخصيات الانسانية تكمن
فى أنه يعطى معنى للحياة الانسانية والجهد الانسانى ، كما يتدخل
الدين فى عملية تنشئة الفرد ويعمل على الاستقرار الاجتماعى . وعلى
الرغم من الانتقادات التى أخذت على النظرية الوظيفية^(٢٨) إلا أن

(٢٨) يتلخص نقد أودى لعيوب النظرية الوظيفية للدين فى أنها تنظر الى
الدين باعتباره وظائف محافظة فحسب وتعمل بذلك امكانية الطابع الثورى
والخلاق فى الدين ، كما تعمل النظرية الوظيفية عملية تلقائية الثقافة وتأثيرها
على تقديم بدائل علمانية للدين .

اسهامات تلك النظرية تكمن فى أنها جذبت الانتباه الى خصائص الدين
التي قدمت لنا نقطة انطلاق نحو الدراسة السوسيولوجية للدين كمدخل
متكامل للمظاهرة الدينية⁽³⁹⁾.

(39) O'dea, T., *op. cit.*, PP. 13-18.

٤ - خاتمة : تعديلات على المدخل البنائى الوظيفى :

نظرا للصعوبات الناتجة عن تطبيق المدخل البنائى الوظيفى فى المجتمعات المعقّدة ، والتي تتميز بدرجة عالية من النمو والتقدم ، فقد حاول بعض علماء الاجتماع والانثروبولوجيا تقديم تعديلات على الصيغ الاولى والبسيطة لهذا المدخل .

(أ) الوظائف البديلة Alternative Functions

لقد أصبح واضحا أن الحاجة الخاصة لنسق اجتماعى معين ليس ثابتا ، لا تقابل كلية من نفس البناء النظامى للمجتمع . ولهذا ظهر مفهوم الوظائف البديلة ، والذي يسمح بالانتقال من وظيفة فى بناء نظامى معين الى آخر . فالعين على سبيل المثال . كان ينظر اليه دائما على أنه العامل الاساسى فى الضبط الاجتماعى ، الا أنه أصبح واضحا أن بناءات نظامية أخرى مثل الحكومة والقانون غالبا ما تقوم بهذه الوظيفة وتحل محل أو ربما يتبطل دور الدين بالنسبة لها . من ناحية أخرى فقد كانت الوظائف التعليمية دائما من اختصاص الانظمة الدينية أما الان فتقوم الحكومة فى المجتمعات الحديثة بالاشراف عليها بالرغم من قيام الدين ببعض هذه الوظائف . فمفهوم الوظائف اذن ، يعطى مرونة للمدخل البنائى الوظيفى فى ميدان التطبيق^(١) .

(1) Nottingham E., K., *op. cit.*, P. 62.

ب (الوظائف الظاهرة والكامنة

Manifest and latent Functions

غالبا ما يشار الى البنائية الوظيفية Structural Functionolism

على أنها «نظرية الفعل» action theory • فعندما يسلك الانسان بطريقة تتفق مع معايير الانظمة الدينية أو الانظمة الاخرى ، فإنه من المفترض أن ذلك الانسان كانت له غايات end معينة وأن مسلكه كان له بعض النتائج ، وغالبا ما تكون النتائج الناجمة عن الافعال الانسانية للمجتمع هي دائما ما قصد الاعضاء شعوريا القيام به • ولهذا فمن الاهمية بمكان عند محاولة تحليل الوظائف الاجتماعية للسلوك الديني ، أن نميز بين ما قصد intend الناس القيام به في سلوكهم والاثار غير المقصودة لمثل هذا النوع من السلوك على الحياة الاجتماعية فلو سألنا أحد العباد لدين من الاديان عن سلوك معين ، غربما قد تكون اجابته غير متوقعة لنا ، فقد يذهب الى أنه لم يكن في نيته أو قصده أى اعتبار للمجتمع ؛ ولكنه فعل ذلك من أجل أن يكون من الذين سوف يحظون بالخلاص أو طمعا في رضى الله وغفران ذنوبه أو الاتحاد مع الله (٢) .

ولذلك فقد حاول روبرت ميرتون Robert Merton — مستخدما في ذلك المفاهيم المستخدمة في العلوم الاخرى — التمييز بين النتائج المقصودة للسلوك أو ما يسميه الوظائف الظاهرة ، والنتائج غير المقصودة

(2) Nottingham, E. K., op. cit., PP. 62-63.

أو الوظائف الكامنة^(٣) وتكمن بأهمية هذه التفرقة في أن النتائج الخاصة بالمجتمع من وراء السلوك الديني النظامي ؛ غالبا ما تكون غير مخططة من الأفراد الفاعلين . أكثر من هذا فإن النتائج المقصودة للأفعال الدينية والتي غالبا ما توجه الى الكائنات فوق العضوية أو القوى غير المرئية من الصعوبة بمكان ملاحظتها أو تعيينها . ولكن طالما أن النشاط الديني يمارس في جماعة . فإن نتائج غير المقصودة لتنظيم الجماعة ؛ تمثل الجوانب الملاحظة من السلوك الانساني . ولهذا فإن هذه النتائج غير المقصودة . أو بكلمات ميرتون ؛ الوظائف الكامنة التي اعتبرت المحور الرئيسي للتحليل السوسيولوجي لها أهمية في الحفاظ على بناء المجتمع ؛ أكثر من تلك الأهداف المقصودة ولا يعني هذا اعداد المقاصد الشعورية ؛ فبدونها يصبح من المتعذر أن يؤدي السلوك الديني ، وبهذا تخفف وظيفته الظاهرة الكامنة^(٤) .

ج (الوظائف الايجابية والسلبية :

Positive and Negative Functions

وقد ظهرت مشكلة أخرى للمدخل البنائي الوظيفي خاصة فيما يتعلق بتقييم evaluation الوظائف . فقد مال بعض الانثروبولوجيين خاصة رادكليف براون A. R. Radcliffe - Brown الى الاعتقاد بأن الوظائف الكامنة للأنظمة الدينية لها نتائج ايجابية لهذه المجتمعات ، أي أنها تساعد على استمرار هذه المجتمعات^(٥) على أية حال فإن رأي مجتمع ؛

(3) Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure*. (Glencoe, Ill. : Free Press, 1957) PP. 61-64.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 64.

(5) Radcliffe-Brown. A., K., *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe. Ill. : Free Press 1952) PP. 153-177.

دفاعاً عن وجوده ، قد واجه اختيار بقاءه . ولهذا غلو أن البقاء المجرّد هو المعيار الرئيسى . فان معنى هذا أن كل النتائج المترتبة على السلوك الانسانى . سواء المقصود : يجب أن تقيم جميعاً على أنها ايجابية ، أما عن الجوانب السلبية أو الوظائف السلبية لمثل هذا النوع من النتائج غير المقصودة — غالباً ما لا يلتفت اليها . غلو أن مصطلح البقاء Survival قد استخدم بطريقة أكثر اتساعاً ، بمعنى البقاء والاستمرار فى حالة مقبولة للازدهار المجتمعى . فأننا بذلك نكون قد قدمنا عنصراً غير قابل للتحديد . ولكن يظل السؤال قائماً : من الذى يحكم بطريقة موضوعية صحة على الكيفية التى تكون عليها حالة الازدهار المجتمعى ؟ والحق أنه ليست هناك طريقة سهلة لاقتلاع التعميمات الذاتية . وقد أشار وليم جودى William J. Goode الى أن وكثير من أصحاب المدخل البنائى الوظيفى مالوا الى اعتبار الوظائف الكامنة ووظائف ايجابية وبذلك أغفلوا الجوانب السلبية لمثل هذه الوظائف ، بالاضافة الى أن هناك الكثير من النتائج غير المقصودة للافعال الدينية ، والافعال الاخرى ، والتى لها تأثير حياذى على المجتمع^(٦) .

(6) Goode William. J. *Religion Among the Primitives*. Glencoe Ill. : Free Press. 1951, P. 33.

الفصل السابع

الدين وأشكال المجتمعات

الدين وأشكال المجتمعات

١- تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين •

٢- الدين وأشكال المجتمعات •

أ (النموذج الأول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية •

١ - نسق الاعتقاد •

٢ - أنساق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى •

ب (النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة

القيم التقليدية •

١ - أنساق الاعتقاد •

٢ - نسق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى •

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم العلمانية

١ - نسق الرموز الدينية •

٢ - أنساق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

٣ - خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث

١ - تمهيد :

الجانب البنائية والوظيفية للدين

ينظر علماء الاجتماع الى الدين من خلال اتجاهين أساسيين يكمل
كلاهما الآخر : الاتجاه الاول : ويهتم فيه العلماء بفحص البناء
Structure والتركيز على الأجزاء المكونة وارتباطها . وكما سبق
الإشارة . فإن العلماء الذين يهتمون بدراسة بناء الدين تفقوا على أن
هناك ثلاثة أنساق متداخلة : هي التي تشكل هذا البناء وهي :

أ (النسق الفكري أو الاعتقدي)

Intellectual system or system of beliefs

ب (نسق الفعل أو الشعائر والطقوس)

Action system or system of rites and ceremonies

ج (النسق المجتمعي أو نسق التفاعل الاجتماعي)

Communal or Social interaction system

وهناك ملاحظة جديرة بالاعتبار وهي أن النسقين الاول والثاني لهما
بالضرورة طبيعة رمزية ، كما أن محتوى هذا الانساق الثلاثة يتنوع داخل
حدود واسعة .

أما الاتجاه الثاني ، يهتم فيه الباحثون بوظائف Functions

الدين ، أعنى ، وماذا يفعل الدين لاستمرار وبناء المجتمعات والجماعات
الانسانية . ويطلق على الذين يتبنون هذا الاتجاه سواء من علماء
الاجتماع أو الانثروبولوجيا أسم الوظيفيين Functionalist ، ولا

لا يمكن تصور هذا المدخل الذي يساعد على فهم الدين كظاهرة اجتماعية

دون ارتباطه بمفهوم « البناء » . وهذا ما جعل بارسونز T. Parsons

يذهب الى أن أفضل اسم يطلق على هذا المدخل هو البنائية الوظيفية

Structural Functionalist (1) .

وذلك بسبب

ولقد تعرضت البنائية الوظيفية الى كثير من الانتقادات. وذلك كما

سوف نشير فيما بعد : راجع الى (1) عدم غنم النقاد لكل متضمنات

البنائية أو الوظيفية أو بسبب الادعاءات المبالغ فيها من المعضدين لها (2) .

ويمكن القول هنا ، أن المناقشات التي دارت حول الوظائف الاجتماعية

للدین ليست لها أهمية كبرى ، وذلك من منطلق أن الوظائف الاجتماعية

للدین يجب ألا تناقش في فراغ تاريخي ، بمعنى أن الشكل والوظيفة

الاجتماعية للدین مرتبطان بفهم شكل هذا المجتمع وتطوره التاريخي

فدراسة الدين من خلال المحتوى التاريخي يساعدنا اذن على رؤية وظائف

الدين اما على أنها عوامل مساعدة لتماسك المجتمع أو عوامل مثيرة

للصراع وذلك تحت تأثير الدين كاتجاه محافظ أو اتجاه ثوري وهكذا .

وطالما أن نموذج المجتمع يؤثر على تفسير الوظائف الدينية فسوف

نحاول في هذا الفصل أن نقدم ثلاثة نماذج رئيسية لانواع المجتمعات

ودور الدين والانظمة الدينية في كل منها . وبطبيعة الحال فان الجوانب

البنائية والوظيفية للدین — مثل خصائص نسق الرموز الدينية ، ونوع

الفعل الشعائري ، وشكل التنظيم الديني — كل هذا لا بد وأن يتكيف

(1) انظر :

Parsons, T., *The Social System*. Glencoe, Ill. : Free Press, 1951, PP. 19-22.

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 30-31.

ويتعدل مع التغيرات التي تحدث في المجتمع ككل ، كذلك يجب أن يكون واضحا أن الدين بالرغم من أنه يغير المجتمع إلا أنه هو نفسه يتغير ويتشكل بشكل المجتمع أو بعبارة أخرى : فان الدين والمجتمع يدخلان في علاقة تفاعل مستمرة ويغير كل منهما الآخر .

ونحن في محاولتنا لاستخدام « النماذج » لتصنيف المجتمعات ، نقرر بادئ ذي بدء أنه من الصعوبة بمكان أن نصف كل مجتمع انساني على حدة . كذلك لا يمكن أن نبين الاختلافات الدقيقة بين هذه النماذج المقترحة ، ولهذا فان استخدام النماذج المجتمعية Societal models يفيد في المساعدة على مقارنة الخصائص الرئيسية للمجتمعات محل الدراسة . وجدير بالذكر هنا ، أنه في كل نموذج نجد بعض السمات الخاصة قد تم التأكيد عليها وذلك من أجل إبراز ملامح هذا النموذج .

على أية حال ، هناك ثلاثة نماذج رئيسية للمجتمع والتي تختلف وظائف الدين باختلافها . النموذج الاول من المجتمع ، هو الذي تكون فيه القيم الدينية هي السائدة أو المسيطرة ، والنموذج الثاني من المجتمع ، هو الذي يحتوي القيم الدينية والقيم العلمانية ، وأخيرا فان النموذج الثالث من المجتمع ، هو الذي تسيطر عليه القيم العلمانية . وبالرغم من أن هذه النماذج الثلاثة لا تمثل مراحل حتمية في التطور التاريخي لأي مجتمع ، إلا أنه يمكن القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت بطريقة أو بأخرى بهذه المراحل أو بمراحل شبيهة بها . والحقيقة فقد وجدت هذه النماذج أو نظائرها في الماضي وربما توجد الآن في عالمنا المتغير . ومناقشتنا لهذه النماذج سوف تنحصر في إبراز كيفية ارتباط السمات النظامية لهذه المجتمعات مع بناء ووظائف النسق الديني الموجود في كل منها .

٢ - الدين وأشكال المجتمعات :

١ (النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية)

يمثل هذا النموذج المجتمعات الصغيرة المنعزلة والبدائية . والتي تتميز بقدر بسيط من التطور التكنولوجي وتقسيم العمل . وتقسيم واضح للطبقات الاجتماعية . وتعتبر الأسرة في هذه المجتمعات من أهم الانظمة ، وكذلك فان التنظيمات المتخصصة للحكومة والحياة الاقتصادية ، تعتبر غير متطورة . هذا فضلا عن معدل التغير الاجتماعي بطريقتة بطيئة .

١ - نسق الاعتقاد : حرج ولا يترك شجرة

في هذه المجتمعات لا يمكن التمييز في نسق الاعتقاد بين الافكار والاعتقادات والاساطير فهي مدمجة بعضها في البعض الآخر . بمعنى أن الناس في هذه المجتمعات لا يستطيعون تمييز موضوعات التقديس الديني منفصلة أو بعيدة عن أنفسهم . فالرموز الدينية هي بوجه عام مجموعة من الاشكال الاسطورية مثل أسلاف القبائل أو الابطال الذين يرمز اليهم برموز مختلفة . كذلك نجد أن الفرد والمجتمع يرتبطان في علاقة كونية الهية - طبيعية .

٢ - انساق الفعل الديني :

وهي ^{موجه عام} لتحقيق التماثل بين جماعة المؤمنين Worshiping group وبين الشيء المعبود . ففي حالة الاحتفال بالطوطم Totem والذي غالبا ما يكون حيوان ^{وكهو} يرمز به للقبيلة يتم قتل الطوطم والمشاركة في أكله نجد في هذا الاحتفال مثلا واضحا في المشاركة الاسطورية ، التي هي

الهدف العام من السلوك الدينى لتحقيق وحدة القبيلة وتمائلها مع صفات الطوطم .

٣ - التنظيم الدينى : ليس له وجود مستقل

وهو غير موجود . أو بمعنى أصح . ليس له وجودا مستقلا عن التنظيم الكلى للمجتمع . فكل عنصر فى المجتمع هو عضو فى المجتمع هو عضو فى دين الجماعة . فالتنظيم الدينى لا يتميز بكونه نظام مستقل ولكنه يمثل جانبا من الأنشطة الكلية للجماعة . فالدين متغلغل فى الأنشطة الأخرى للجماعة مثل الاقتصاد والسياسة والأسرة والترفيه . وقد لاحظ مالينوفسكى . على سبيل المثال ، أن سكان جزر تروبريانند Trobriand فى بنائهم لاكوأخهم وفلاحة الأرض إنما يقومون بجزء من شعائرهم الدينية والاسطورية التى ارتبطت بهذه الأعمال (١) .

٤ - وظائف الدين : (الجمعية - للفرد)

فى مثل هذا النوع من المجتمعات نجد أن وظائف الدين ودوره فى الجماعة يتميزون بالوضوح . وطالما أن هذا المجتمع يتميز بصغره وأن كل العادات المتوارثة معروفة لكل أعضائه ، فمن الطبيعى أن يكون للدين أثرا واضحا على نسق القيمة فى هذا المجتمع . ويعمل الدين أيضا ، وهو وهو فى كثير من الأحيان يمتزج بالسحر ، كوسيلة هامة فى معالجة مواقف الضغوط . أكثر من هذا فى مثل هذا المجتمع ، وحيث تكون الأنظمة الأخرى فى حالة تخلف أو عدم وجود يكون الدين بمثابة الأساس لتكامل وتماسك المجتمع ككل . وغالبا ما تتميز القيم الدينية فى هذا النموذج

(1) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion. op. cit.*, PP. 27-28.

بالاتجاه المحافظ وتمنع أى نوع من التغير الاجتماعى ، ولهذا تمثل
انتقال قوة كبرى فى السيطرة على الفرد والمجتمع . كما أن عدم وجود
تيار معارض ، بسبب انتشار الدين فى كل جوانب الحياة الاجتماعية .
يجعل الدين عاملاً مؤثراً فى ثبات وتماسك هذه المجتمعات . ونتيجة لذلك
فإن الحياة فى هذه المجتمعات البدائية تعنى قلة فاعلية الدين فى أحداث
التغير الاجتماعى .

وبالنسبة للفرد ، فالدين له تأثيره الواضح فى عملية التنشئة
الاجتماعية برمتها والتي تتميز بارتباطها بالشعائر الدينية عند الولادة
والبالوغ والزواج وكل المناسبات المرتبطة بدورة الحياة . ويرتبط تنظيم
الشخصية بالتيم الدينية ، بمعنى أن والنمو الفردى متروك للأسرة
والمجتمع . وفى غياب امكانية نماذج شخصية منافسة ، خاصة النماذج
العلمانية . فإن الدين بدون منازع يكون تكاملياً لانماط الشخصية فى هذا
النوع من المجتمعات (٢) . لأنه لا يوجد منافس له أو شاذ عن علامته

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

تظهر فائدة التحليل البنائى الوظيفى فى حالة النموذج الاول
بمجتمعات . فنحن هنا أمام مجتمعات تتميز بالعزلة وهى بطريقة أو
بأخرى تمثل كليات مكتفية بذاتها أو أنساق مغلقة . وطالما أن الأعضاء
فى مثل هذا النوع من المجتمعات يعيشون على مستوى الضروريات فإن
معظم الانظمة القائمة قد تطورت لتقابل مثل هذا النوع من الحاجات . ولا

(٢) أنظر :

(A) Riesman, D., et. al. *The Lonely Crowd*. New Haven
Yale University Press, 1950.

(B) Nottingham, *op. cit.*, PP. 33-35.

شك أن الضرورة الوظيفية للدين أقل وضوحا من الحاجة إلى الانظمة
الاسرية والاقتصادية . ولكن معظم أصحاب المدخل البنائي الوظيفي
غالباً ما يؤكدون أن الدين وأنظمته في مجتمعت النموذج الاول أساس
نضبط الاجتماعي : وما يدعم هذا الاعتقاد أن في مثل هذا النوع من
المجتمعات غالباً ما نجد شكلاً واضحاً لبعض الهيئات القائمة على ضبط
الاجتماعي مثل الحكومة أو القانون . ومن ثم فإن وظيفة الضبط الاجتماعي
للدين يمكن قبولها على أنها ايجابية وضرورية .

وليس من المفترض ، على أية حال ، أن كل الذين اهتموا بدراسة
النموذج الاول من المجتمعات كانوا على اتفاق مع ما ذهب إليه دور كيم
في تأكيده على وظائف الدين . فمالينوفسكي : على سبيل المثال ، على
الرغم من أنه يتفق مع دور كيم في تأكيده على الاسهام الايجابي للدين في
المجتمعات البسيطة ، إلا أنه أخذ على دور كيم عدم بيانه امكانية حدوث
تجديد ديني في مثل هذا النوع من المجتمعات ، والدور الذي يلعبه رجل
الدين المتخصص في احداث التغير الديني . وقد ركز مالينوفسكي أكثر
من دور كيم : على وظائف الدين في تخفيف التوترات والضغوط التي تقع
على أفراد المجتمع كأفراد أو كجماعة وفي توجيه الانتباه او وظائفه المؤيدة
والمتوازنة حتى التي لها طابع المحافظة والتكامل⁽³⁾ . أكثر من هذا فإن
وكثيراً من الذين درسوا المجتمعات البسيطة يميلون إلى تأكيد التنوع
الهائل بين هذه المجتمعات في الوظائف التي تقوم بها الأديان ، ومن ثم
فإن كل التعميمات التي ذهب إليها كل من دور كيم ومالينوفسكي تعد
بالنسبة ليؤلاء الباحثين أكثر عمومية⁽⁴⁾ .

(3) Malinowski, B., *op. cit.*, PP. 29-37.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 65-66.

ب (النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة القيم التقليدية)

يستخدم هذا النموذج للإشارة الى المجتمعات الأقل انغزالية ، ويسمى التغير فيها بمعدلات سريعة خاصة في مجالات السكان والتقدم التكنولوجى . كذلك تتميز هذه المجتمعات بتقسيم واضح للعمل وفروق واضحة للطبقات الاجتماعية ودرجات متفاوتة من التعلم . وتعد الزراعة والصناعات اليدوية بمثابة الأساس الأول للاقتصاد القروى مع وجود بعض المراكز التجارية الحضرية . وتتميز النظم الخاصة بالحكومة والحياة الاقتصادية بالتخصص والتميز . وبالرغم من وجود تداخل بين الأنشطة الحكومية والاقتصادية والدينية والعائلية والترفيهية ، إلا أنه يمكن التمييز بوضوح بين ذهاب الناس في هذا النموذج من المجتمعات الى العمل أو الى اللعب أو الذهاب الى دور العبادة عن سلوك الافراد وواجباتهم في النموذج الأول والذي يصعب التمييز فيه بين ما هو دينى عن غيره من الأنشطة . ونجد أمثلة للنموذج الثانى من المجتمعات ، في المجتمعات التي توجد بها الأديان التاريخية الكبرى مثل البوذية ، اليهودية ، المسيحية والإسلام⁽⁵⁾ .

١ - نسق الاعتقاد :

تتميز الانساق الفكرية والرمزية في هذه الأديان التاريخية بالاختلاف الكبير فيما بينها ، إلا أنها تشترك جميعا في التأكيد على التسامى Transcendentalism . وهذا ما يميزها عن أديان النموذج الأول من المجتمعات . والانساق الرمزية في هذا النموذج تتميز « بالثنائية » حيث نجد التأكيد على المفارقة بين الحياة في هذا العالم والحياة في العالم

(5) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 66-67.

الآخر والذي ^{هو} يفسر بأنه الحياة الحقيقية ونهاية الانسان وخلاصه : ولهذا
فدخول هذا العالم - سواء كان السماء أو التنوير أو الراحة - هو
المسعى الاساسى للدين .

٢ - نسق الفعل الدينى :

فى هذه المجتمعات يدور حول الفعل الضرورى للتوصل الى الخلاص .
ولهذا فن السلوك الدينى الذى قد يودى الى الخلاص هو السلوك
المتطلب من كل كائن انسانى . فلم يعد الانسان نفسه فى هذا النموذج فرد
فى قبيلة معينة أو المتعصب لاله معين . ولكنه أصبح فردا بالمعنى العام ،
أى كائن انسانى قادر على الخلاص . وينظر الى الانسان فى هذه الاديان
على أنه كائن يحتوى الكثير من النقص فى طبيعته . ولهذا فالتوصل الى
الى الخلاص يعد أمرا صعبا يتطلب نظاما تهذيبيا معيناً وأنكاراً للذات .
ومن ثم فالانسان مطالب بأنكار ذاته والتخلي عن ماديات هذا العالم
التي قد تقف حاجزا أمام وصوله الى هدفه النهائى وهو الخلاص
الآخرى . وباختصار فانه من الواضح أن الاديان التاريخية تميل الى
تقليل أهمية عالمنا المادى ، ويعتبر الزهد asceticism والانسحاب
Withdrawal من شئون الحياة من أهم الافعال الدينية وأكثرها تأثيرا .
وكما يشير فيبير فان رفض هذا العالم والتقليل من قيمته قد يتخذ أشكالا
مختلفة ويتنوع فى درجته فى أديان مثل المسيحية والبوذية واليهودية
والاسلام فهذه الاديان اما أنها نصت منذ البداية على رفض العالم
الدنيوى أو مرت بشكل أو بآخر بهذا الاتجاه الرافض لعالمنا الدنيوى
خلال فترات تاريخية . ولعل البوذية والمسيحية من أكثر الاديان قبولا
لهذا الاتجاه ، بينما تتخذ اليهودية والاسلام اتجاها مغايرا .

٢ - التنظيم الدينى :

يتمثل ^{في} نوعين عامين : (الاول) تنظيم للصفوة الدينية يحتوى المثال

الدينى ، (الآخر) تنظيم أقل فى الدرجة والشمول من النوع الاول وهو خاص بالشعب الذى عن طريق الضرورة أو الاختيار يظل منعزلاً فى الشؤون الدنيوية وبالرغم من أن التنظيم الدينى ككل يحتوى طبقة رجال الدين العامة . إلا أن هناك تنظيمًا هرميًا . له الطابع الرسمى الخاص بالأشخاص المتخصصين فى الدين^(٦) .

٤ - وظائف الدين :

تعد فى النموذج الثنى لأنواع المجتمعات أكثر تعقيدا وتناقضا بالمقارنة بالنموذج الاول . فعلى الرغم من أن الدين فى النموذج الثانى ما زال يعطى معنى وتماسكاً لنسق القيم فى المجتمع ، إلا أن الدين يقوم أيضا بوظائف عامة أخرى . وهى إثارة الصراع المجتمعى داخل هذه المجتمعات أو بينها . ففى هذا النموذج وبالرغم من التطابق فى بعض الحالات بين الأشكال الدينية والأشكال العلمانية ، إلا أنهما يختلفان بوضوح كلاهما عن الآخر . أكثر من هذا ، فإن مظهر النظام الحكومى وتطوره بانتظام . أصبح البديل للنشط للتنظيم الدينى (الكنيسة) وأساسا للتماسك والتكامل والثبات فى المجتمع . ومن ثم فإن امكانية التصادم الداخلى للتنظيم (خاصة النظام الدينى مع الأنظمة الأخرى) أمر محتمل الوقوع . فصرع المصالح بين التنظيم الدينى والسياسى يكون واقعيا خاصة فى المراحل المتأخرة من التطور عندما ينمى كل تنظيم بناءه الهرمى وفلسفته التى تتطلب الولاء من الأفراد الاعضاء . ومما

(٦) انظر :

Weber, M., "Religious Rejections of the World and their Directions", in *From Max Weber : Essays in Sociology*. Trans. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York : Oxford University Press, 1958. PP. 323-359.

يزيد من تعقيد صراع المصالح أن التنظيمات الدينية قد تهتم بأمور دينية
بحته مثل إقامة المباني والأراضي والمال والمشاركة في الأدوار السياسية
ولا شك أن هذا الصراع قد يؤدي إلى صراع ديني - سياسي .

ويبين تاريخ مجتمعات النموذج الثاني كيف أن هذه المجتمعات بأكملها
 قد وقعت في صراع بسبب المنافسات الدينية . فمجتمعات النموذج
 الثالث من النوع القوسى ، ومن ثم فإن ارتباط التنظيم الدينى مع بناء
القوة السياسى يعطينا موقفا يبين كيف أن محاولة نشر الدين مندمجة مع
جهود نشر السيطرة السياسية . ففى العصور الوسطى على سبيل المثال
 نجد أن الدافع التبشيري لكل من الاسلام والمسيحية كانت له جوانب من
 الفضل السياسى من أجل امبراطورية بين حضارتين كبيرتين . هذه
 التصادمات السياسية - الدينية يمكن النظر اليها على أنها عاملا تكامليا
 طالما أنها تساعد المجتمعات المعنية فى اتحادها . فالحروب الصليبية
 Crusades قد ينظر من هذا المطلق على أنها ساعدت على تكامل العالم
 المسيحى ، ولكن بالنسبة للصراع الدموى الذى حدث بين الاسلام
 والمسيحية فإن الحروب الصليبية تعد دثالا لكيفية استخدام الدين كعامل
 مدمر (٧) .

على أية حال ، فإن والدين فى النموذج الثانى ، ليس فقط عامل مَن
عوامل الفرقة ولكنه أيضا دوره خلاقا وتجديديا إذا ما قورن بالنموذج
 الاول ، فالدين هنا ليس مجرد شعائر أو عادات ضمنية ، ولكنه يشكل الى
 حد كبير نسقا حيويا للسلوك المقبول ، فالدين فى هذه المجتمعات ليس

(٧) انظر :

Toynbee, A., *The World and the west*. New York : Oxford
 University Press, 1958. PP. 323-359.

(٤)

تطبيق محليا ولكنه يميل الى أن يكون عالميا ، فضلا عن أن الدين يتضمن
قيما أخلاقية تعد في مكانة أسمى من المقاييس اليومية للحياة الاجتماعية
العادية .

وعندما تصبح هذه المجتمعات أكثر تعقيدا ، فإن الطبقات التي كانت
في الفترة السابقة مهيمنة تخضع الآن لتحدي الطبقات الصاعدة والتي
تمثل نظاما اقتصاديا وسياسيا جديدا . ويحدث مع هذا في الوقت نفسه
تغيرا أساسيا في شكل الاخلاق الدينية . وتعد التجديدات الاخلاقية
بمثابة عوامل هامة في أحداث التحول الاجتماعي والاقتصادي كما أوضح
ماكس فيبر Weber . وهذه التجديدات قد تكون على المدى القصير
عوامل مؤدية الى التفكك . ولكنها على المدى البعيد تساعد على
تكامل هذه الانواع المختلفة من المجتمعات وبالرغم من التركيز هنا على
دور الدين كعامل يساعد على التجديدات أو الاثارة ، فإن هناك وظيفة
أساسية للدين : لا زال يقوم بها في النموذج الثاني من المجتمعات ، وهي
حماية وحفظ القيم التقليدية من النسيان ، فامتزاج الدين بالثقافة
الاجتماعية/تجاه ما زال قائما في هذه المجتمعات .

أما بالنسبة للفرد : فالقيم الدينية في هذه المجتمعات تظل الأساس
أو المركز الذي ينبع منه تكامل سلوك الشخص وتصوره لذاته . والحقيقة
أن معظم أعضاء المجتمع في هذا النموذج هم أيضا أعضاء في التنظيم
الديني المسيطر ، والذي يتحكم بطريقة أو بأخرى في نظام التعليم
والتربية ويقلل من حدة الصراعات الداخلية أو على الأقل من احتمال قيام
صراعات على أسس دينية . وبالإضافة الى ذلك فإن الجزاء المقدس الذي
يعطيه الدين لتنسيق المراكز والاعمال في المجتمع ، يساعد الفرد على أن
يقبل مكانته ووضعه الاجتماعي دون أن يحاسب بصراع داخلي مع نفسه .
وبمرور الوقت ومع تقدم التخصص في هذه المجتمعات وزيادة نسبة

التعليم والاحتكاك مع الثقافات فان هذا ربما قد يشجع ظهور جماعات
الاحاد heresy والشك الدينى Skepticism .

وفي متلشتنا النموذج الثانى من المجتمعات . فاننا يجب أن ننظر اليه
فى ديناميته ، بمعنى أن عملية التغير المميزة لهذا النموذج تصبح واضحة
من خلال تطوره . هذا ويلاحظ أن التطورات الاقتصادية ليست هى
وحدها التى تلعب دورا فى كسر قاعدة العادات القديمة ، ولكن التطورات
الداخلية فى الدين نفسه أيضا ، وفى نسق اعتقاداته وممارساته ، وتنظيمه
الاجتماعى ، تساعد فى الوصول الى هذا التغير (٨) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

ويمثل النموذج الثانى من المجتمعات موقفا أكثر صعوبة للتحليل
البنائى الوظيفى لهذه المجتمعات ، كما أشرنا ، تتميز بالاتساع
والتعقيد ، ومفتوحة للتأثيرات الخارجية ، ومن ثم هى موضوع للتغير
المستمر أكثر من أنماط المجتمعات من النموذج الاول . والبناء النظامى
لمثل هذه المجتمعات يتميز بالاحكام والتخصص وبالرغم من أن الدين
له بناء نظامى متخصص ، إلا أن الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون لها
كيان مستقل وواضح وهام فى هذه المجتمعات . أكثر من هذا فان هذه
الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون قد تقوم ببعض الوظائف التى كانت
منوطة بالدين فى النموذج الاول للمجتمعات . وتبدو هنا أهمية مفهوم
الوظائف البديلة فى التحليل البنائى الوظيفى فى النموذج الثانى
للمجتمعات . ولهذا فمن الصعوبة بمكان أن نحدد الأهمية النسبية للدوار
التى يلعبها كل من الدين والحكومة فى اخفاء الشرعية على الاعراف أو

(8) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP 35-40.

القيم طالما أن الحكومة نفسها تعتمد في شرعيتها على الدين في مثل هذه المجتمعات . وينفس المنطق ، فانه من الصعوبة أن نقيم الفاعلية النسبية للجزاءات الدينية والاحكام الشرعية في تأمين الاتساق الادنى الضروري حول المعايير المجتمعية .

وهنا أقول أكثر من هذا فنتك لا يمكن الادعاء بأن الدين في النموذج الثانى للمجتمعات يؤثر على جميع أعضاء المجتمع بطريقة متساوية ففي النموذج الاول للمجتمعات هناك اختلافات فردية ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لتأثير الدين . ولكن في النموذج الثانى للمجتمعات يؤكد البناء الهرمى للنظام الدينى . والتميز بين رجل الدين والرجل العادى ، الاختلافات في درجة الاهتمام والاشتغال بالدين بين أعضاء المجتمع^(٩) .

ونظرا لغياب الطرق العلمية المتطورة في النموذج الثانى للمجتمعات ، كما هو الحال في النموذج الاول للمجتمعات فان هذا يعطى وظيفة كبرى للدين في المساعدة على التخفيف من مواقف الضغط خاصة ما يتعلق منها بالصحة والحصول على الطعام والانواع المختلفة من الضغوط الناجمة عن حالات التغير التى يتميز بها هذا النموذج من المجتمعات . ولهذا غالبا ما يحدث الكثير من الصراعات الضخمة لتي يكون لها علاقة بالدين ، ويميل معظم علماء الاجتماع الى تأكيد الوظيفة السلبية للدين بالنسبة لهذه الصراعات .

وقد يلعب الدين في المجتمعات المركبة دورا مجددا في أحد جوانب البناء الاجتماعى ودورا محافظا في جانب آخر . هذه الادوار المتعارضة التى يلعبها الدين ، قد تؤثر على المدى البعيد في احداث نتائج ايجابية ،

(9) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

اذ لاحظ ماكس فيبر أنه في الوقت الذي لعبت فيه الفرق البروتستانتية الكالفنية دورا تجديديا في ظهور الرأسمالية الحديثة فإن بعض فروع من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كانت تمر برّد فعل محافظ . والخلاف ما زال قائما بين الباحثين حول ما اذ كانت الاديان المحافظة أو المجددة قد أدت وظائف ايجابية أو سلبية للمجتمع الاوروبي الغربي : أو أن كلاهما قد لعب دورا ايجابيا . وباختصار يمكن القول أن الدين قد ينظر اليه تارة على أنه يؤدي وظائف تجديدية . وتشير اليزابيث فوتجهم E. Nottingham الى أنه من الصعوبة لعالم الاجتماع أو المؤرخ أن يمحو الذاتية المتضمنة في التقييمات للنتائج السلبية أو الايجابية لوظائف الدين في المجتمع^(١٠) .

وتظهر الحاجة أكثر الحاحا في النموذج الاول للمجتمعات الى الوظائف التفسيرية للدين فبينما نجد أن الاعضاء في النموذج الاول للمجتمعات غالبا ما يستطيعون وصف وتبرير الظلم الواقع في التنظيم الاجتماعي على أساس العادة أي « أنهم وجدوا هذا الظلم قائما منذ فترة طويلة هكذا » الا أن في المجتمعات المركبة نجد أن هناك أنساقا مقيدة للتفسير ، ويرجع ذلك أن تغير البناء الطبقي ، وظهور الحاجة الى تفسيرات جديدة للوجود الاجتماعي والمعنى الاخلاقي وباختصار فإنه في النموذج الثاني للمجتمعات نجد أن التحليل الوظيفي لدور الدين قد حدد في التركيز على تأثير الدين على بعض الانظمة في هذه المجتمعات . ولعل دراسات ماكس فيبر Weber عن تأثير الدين على التطور الاقتصادي من أهم الامثلة في هذا الاتجاه .

والملاحظ أن معظم الدراسات الكلاسيكية الخاصة بوظائف الدين

(10) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 68.

في النموذج الثاني للمجتمعات تهتم أساسا بالمجتمعات التاريخية
مستخدمة البيانات التاريخية أو البيانات المقارنة . الا أن الدراسات
الحديثة لم تظهر ميلا واضحا نحو تبني طريقة فيبر ، فيما عدا روبرت بلا
R. Bellah الذي حاول أن يقيم ممثالة بين الدين التكنجايوي
Tokugawa Religion في فترة ما قبل التصنيع في اليابان والاخلاق
البروتستانتية في خلق اتجاه نحو التصنيع والرأسمالية^(١١) .

وتؤكد اليزابث نونتجهايم على الحاجة الى الدراسة السوسيولوجية
لوظائف الدين في مجتمعات النموذج الثاني . فهذه المجتمعات ما زالت
قائمة في الحاضر ، ومعظمها ان لم يكن كلها بلاد نامية في أفريقيا وآسيا
ومتعطشة الى التحول من النموذج الثاني الى النموذج الثالث للمجتمعات،
وتحاول أن تلحق هذه المجتمعات بالعصرية ، ولكي يتم ذلك يجب أن يتم
تصنيعها ، ولهذا فالحاجة قائمة أمام علماء الاجتماع لدراسة تأثير
الاعتقادات الدينية التقليدية لهذه المجتمعات وتأثيراتها المختلفة على
التنمية السياسية والاقتصادية^(١٢) .

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة وسيادة القيم العلمانية

وعلى خلاف النموذجين السابقين والتي تعتمد معرفتنا بهما على
البيانات الانثروبولوجية والتاريخية عن كل أجزاء العالم ، فان النموذج

(١١) انظر :

(A) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion : The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, III. : Free Press 1957.

(B), *Religion and progress in Modern Asia*. New York : Free Press, 1965.

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 69.

الثالث قائم بصفة عامة على أساس الوضع الاجتماعي والثقافي في المجتمعات الغربية الحديثة^(١٣) . وتتميز هذه المجتمعات بدرجة عالية من الدينامية . فتأثير التكنولوجيا متزايد في كل جوانب الحياة . ولها تأثير في التكيفات مع العالم الطبيعي، مثل ماؤها من التأثير في العلاقات الانسانية . فتأثير العلم والتكنولوجيا له نتائج هامة على الدين نفسه ، وهذا التأثير هو أحد الاسباب التي تغیر تعود أعضاء هذه المجتمعات على استخدام النظرة العامة التجريبية والعلمية في مجال المسائل الانسانية ، فهكذا يتزايد مجال العلمانية باستمرار على حساب ما هو مقدس . وهذا الاتجاه العلمي يعلل وجوده على أساس أن الاعتقادات الدينية والممارسات محدودة في قطاعات صغيرة ومتنوعة من قطاعات الحياة في المجتمع وأعضائه .

ومما هو جدير بالذكر ، أنه من أجل مجاراة هذا الاتجاه العلماني ومن أجل الاحتفاظ بتأثيره ، شغلت الكنائس في تلك المجتمعات نفسها بالعديد من الأنشطة العلمانية . وعلى الرغم من جهود بعض الكنائس المنافسة للانظمة العلمانية ، فإن هذا الاتجاه العلماني استمر في احالة الدين الى اوقات وأزمنة محددة .

١ - نسق الرموز الدينية :

في هذا النموذج : وبسبب هذه الاتجاهات العلمانية من ناحيته الطبيعية التعددية في التنظيم الديني من ناحية أخرى ، أصبح من الصعب تحديده الى حد كبير . الحقيقة ، ليس هناك وجود لنسق عام مقبول للرؤية الدينية الى الدرجة التي تكون فيها التنظيمات الدينية

(١٣) نظرا لغلبة العلمانية على المجتمع الأمريكي فاننا يمكن اعتبار ذلك

المجتمع اقرب المجتمعات تمثيلا لهذا النموذج .

المتبوعة قادرة على فرض أنساقها الرمزية الرسمية والمجسدة عليها دن
أعضائها ، مما يمكن معه القول بوجود تعدد في الأنساق الرمزية المصاحبة .
أكثر من هذا ، فمن كثيرا من الأفراد ، حتى الذين ينتمون الى تنظيمات
دينية يشعرون بحرية تفسير الأنساق الرمزية التقليدية المتوارثة من
السلطة الدينية أو حتى رفضها .

وعلى الرغم من تنوع هذه الحرية في التفسير بين أعضاء الهيئات
الدينية المختلفة ، فهناك وجود لوعي متزايد بين المنتسبين وغير المنتسبين
لتنظيم ديني ، بأن الرموز ما هي إلا رموز . وأن الأنساق في آخر الأمر
هو المسئول عن اختبار رمزيتها . دراسات هربرج Herberg وجلوك
Glock تشير الى أن ٥٠٪ من الأمريكيين الذين يعتقدون في الله
يفسرون الرموز الدينية بطريقة جديدة قد تذهل رجال الدين أنفسهم .
فوجهة النظر العلمانية النابعة من التقدم الفكري جعلت نسق الرموز
الدينية يتسم بعدم الثبات^(١٤) وأصبحت دعوى التفرقة بين العالم الديني
المتسامي والعالم الأرضي المنبوذ أمرا لا يحظى بقبول أعضاء النموذج
الثالث من المجتمعات . وعلى الرغم من أن بعض رجال الدين المحافظين
قد ظلوا متمسكين بوجهة النظر الثنائية القديمة ، إلا أن الرغبة الرئيسية
للفكر الديني الحديث هي الاتجاه نحو إعادة تفسير الاعتقاد الديني ونسقه
لكي يتناسب مع الظروف العلمية والسياسية والاقتصادية للقرن
العشرين^(١٥) .

(١٤) انظر :

(A) Herberg, W., *op. cit.*, P. 72.

(B) Glock, C., Y., and Stark, R., *op. cit.*, P. 25.

(١٥) انظر :

(A) Bellah, R., N., "Religions Evolution", *op. cit.*, PP. 370-373

(B) The Second Vatican Council.

(C) Mc Narpy, C., J., "The Quest for Community" *American*
August, Vol. 19 (1967) PP. 174-175.

٢ - أنساق الفعل الدينى :

١) تتركز أساساً على الفعل داخل هذا العالم : وحتى في الانظمة
الديرية والتي كانت تتميز أصلاً بنعزالها عن انعام هناك اهتمام متزايد
بالعلم والطب وأشكال أخرى من الخدمة الاجتماعية (٣) فـ كثير من القسس
والراهبات في الكنائس المسيحية يسعون لاكتساب تدريب فنى ومهنى في
الجامعات العلمانية كجزء من تأديتهم لواجبهم الدينى في هذا العالم (١٦)

٤) كذلك فإن المؤتمر الثانى للفاتيكان قد أكد على الحاجة الى الأمور
الاجتماعية كجزء من الأنشطة المعاصرة للكنيسة وهناك كثير من أعضاء
الكنائس في أمريكا الذين يلعبون دوراً هاماً في مشكلة نضال الزوج
السود من أجل الحصول على حقوقهم الانسانية . وهناك أيضاً كثير من
رجال الدين الذين لا تفوتهم فرصة للسير في مظاهرات الحقوق
المدنية جنباً الى جنب مع العامة وممثلى الأديان الأخرى . وهناك أديان
أخرى ، مثل اليهودية والاسلام والبروتستانتية لها اهتمام بهذا العالم
الدنيوى وتؤكد على الأهمية الدينية للفعل داخل الوظيفة أو المهنة التي
يقوم بها الفرد . والعديد من الهيئات الدينية الآن تنشئ داخل تنظيماتها
الدينية أقساماً خاصة للعمل الاجتماعى والعدالة الاجتماعية والأنشطة

انظر :

- (A) Borromeo, M., C., (ed.) *The New Nuns*. New York: New American library, 1967.
- (B) Vernon, G. M., "The Religious Nones : A Neglected category," *Journal for the Scientific Study of Religion* -- Vol. 7 (Fall 1968), PP. 219-229. —
- (C) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedolus* (Winter 1967) PP. 135-150.
- (D) *Year Book of the American Churches*. New York: National Council of the churches of christ in the U.S.A. 1964.

٧
الخيرية . وهناك هيئات دينية أخرى يتركز اهتمام أنشطتها على الحياة
الداخلية للمدينة ، فتقدم الخدمات الخاصة للمهاجرين وللذين يجدون
صعوبة بالغة في التكيف مع ظروف المعيشة في هذه المناطق .

ونجد في أمريكا أفراد الطبقة الوسطى في كل الأديان يركزون
اهتمامهم على المشاكل الأخلاقية المتضمنة في أنشطتهم المهنية والتجارية
والسياسية والأسرية ، ولجذا تنظم الكنائس محاضرات ومناقشات يصبح
من خلالها الأعضاء على وعي بهذه المسائل الأخلاقية ، والطرق الممكنة
لحل هذه المشاكل .

وما سبق لا يعنى بأى حال : أن الدين في النموذج الثالث للمجتمعات
قد تغلغل في كل جوانب الحياة ، فعلى الرغم من أن الدين لا زال يشكل
لكثير من الأفراد نسقا مزدوجا إلا أنه بالنسبة للآخرين لا يعنى شيئا ،
حيث أنهم نظموا حياتهم على أساس من المستوى العلماني . وأيا كان
الامر ، فإن ما سبق مناقشته يؤكد الشعور المتزايد الآن بأن الدين لو أريد
أن يكون له مكانا ، فعليه أن يثبت وجوده ، في نوع من أنواع الفعل
الخاص بهذا العالم . والمقاييس الخاصة بهذا الفعل الديني لهذا العالم
صعبة التكوين في مجتمع يتغير بسرعة . ومن ثم أصبحت المعايير القديمة
غير كافية لتحديدته وبينما ينظر الفرد للدين لمساعدته في بحثه عن توازنه
الاجتماعي ، نجد أن أولئك المسؤولين عن رفاهية الامم قد يبحثون في كل
مكان عن أنماط الفعل التي قد تساعد علي تأمين سلازم العالم والبقاء
الانساني ، فالتعميمات الدينية في النموذج الثالث للمجتمعات تهتم
بالبحث عن السلام . ولكن في المجتمع العالمي الذي يمتلك وسائل تدميره
الذاتي ، فإن الفعل الديني في عمومته لو أردنا أن يكون مناسبا اجتماعيا
لهذا العالم فانه لا يجب تحديده في التنظيمات الدينية بذاتها ، بل ينبغي
أن يمارس الفعل الديني من خلال التنظيمات العلمانية حتى يتسنى له
تحقيق أهداف دينية .

٢ - التنظيم الدينى :

فى هذا النموذج من المجتمعات الصناعية نجد أن التنظيم الدينى متعدد ومنقسم • فالعضوية اختيارية • على الأقل ، من حيث المبدأ • فليس هناك ادعاء من أى كنيسة بأن لها السيطرة • وأن الولاء يجب أن يكون لها من كل أفراد المجتمع وبإستثناء بعض الحالات فإنه ليست هناك أية علاقة رسمية بين التنظيمات الدينية والحكومة العلمانية • ويوجد بوجه عام عدد هائل من التنظيمات الدينية المتنافسة فى تلك المجتمعات • كما يوجد أيضا عدد كبير من الاعضاء غير منتمون • أو مسجلون فى السجلات الخاصة بالكنائس فقط • ففى عام ١٩٦٤ وجد أن بالولايات المتحدة الأمريكية ما يقرب من ٢٥٨ هيئة دينية تضم ٦٣٪ من السكان ، وهذا يعنى أن وهناك ٣٦٪ من عدد السكان تقريبا لا ينتمون لى تنظيم دينى (١٧) •

ويذهب لكان الى أن هناك اتجاهها عاما لعزل الدين ، يسود بين كل من الذين ينتمون الى تنظيمات أو الذين لا ينتمون (١٨) • والمطلع على ما يكتب الآن ، يجد هناك صورا جديدة للتنظيم الدينى فى المستقبل القريب (١٩) • وكما تعتقد اليزابيث نوتجهام فان التنظيم الدينى سوف

يختفى بسرعة رغم أن الوظيفة التى يؤدى

(17) Vernon, G., M., *op. cit.*, PP. 219-229.

(18) Luckmann, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 2. (Spring 1963) No. 7. PP. 159-161.

(١٩) يذهب توماس جيفرسون Thomas Jefferson الى أنه هو نفسه يشكل فرقة دينية I am sect myself ، كذلك يدعى توماس بينى Thomas Pain أن عقله هو للكنيسة الخاصة به my mind is my church
انظر :

Bellah, R., N., "Religions Evolution" *op. cit.*, P. 373.

يختش بسرعة رغم أن الوظيفة التي يؤديها تتضاءل أهميتها الدينية (٢٠) .

٤ - وظائف الدين :

تتأثر هذه الوظائف في النموذج الثالث بشكل واضح بالخصائص المتغيرة للدين فالانقسامات الدينية بالاضافة الى النمو المتزايد للعلمانية - كل هذا أدى الى تغير الوظيفة التكاملية للدين . والتسامح ازاء وجود اختلافات دينية في هذا النموذج هو نتيجة اللامبالاة أمام نسق القيم العلماني المسيطر . كما أن التنظيمات الحديثة نفسها ليست بمنأى عن هذا التأثير العلماني وكما أشرنا فان حوالي ٣٦٪ من سكان الولايات المتحدة الامريكية استطاعوا أن يعيشوا ويستمتروا دون أن يربطوا أنفسهم بأي نوع من التنظيمات الدينية . وهذه الحقيقة أثارت بدورها الكثير من التساؤلات حول وظيفة الدين .

فقد يؤدي الدين وظيفة تكاملية داخل التنظيمات المتنوعة نفسها ، خاصة في التنظيمات التي تكون العضوية فيها قائمة على أساس الاقلية الطبقية أو العضوية داخل المجتمع الكبير . فالدين هنا يقوم بوظيفة كمحاور الانتماء *Belongingness* داخل الجماعات التي تشعر بالظلم أو الاحباط أو الاقلية بالنسبة للمجتمع الكبير .

وعلى الرغم من التأثير الضعيف للتنظيمات الدينية فان القيم الدينية تظل تشكل جزءا من التراث الاساسي للمجتمع ، فتسهم القيم الدينية في تماسك المجتمع ؛ خاصة في أوقات الازمات حيث الاتجاه نحو الرجوع الى التقاليد الدينية الموروثة ونجد هذا واضحا عندما يبدأ الرؤساء

(20) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 44.

أحاديثهم بالصلاة ، أو بعض الشعائر الدينية ، وفي أوقات الحروب أو
الخطر القومي فإن العون الإلهي شيء يتوخاه ويتمناه الجميع .

والسؤال الذي يطرح نفسه في النموذج الثالث هو ، هل تستطيع
القيم العلمانية أن تحقق تكامل المجتمع دون الاعتماد على بعض القيم
الدينية ؟ لقد حاول هربرج الإجابة على هذا السؤال بقوله أن أديان أمريكا
(سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية أو اليهودية) تقدم الروحانية
للطريقة الأمريكية في الحياة ، فالطريقة الأخلاقية والديموقراطية للحياة
أصبحت ممتزجة بالقيم المقدسة ، فالأديان تصبح أداة لحفظ القيم الوطنية
التي يتراد الاعتقاد فيها تلقائيا وكأنها قيما مطلقة عليا (٢١) .

وفي حالات أخرى من مجتمعات النموذج الثالث ، نجد أن الحكومات
حاولت أن تمزج نفسها بالشعور المقدس . فالحكومات الشيوعية
والفاشية Fascist أحاطت نفسها بدعوة وشعائر شبه مقدسة
quasisacred فالاعتقاد بالولاء الكامل من جانب أعضاء المجتمع لا يقوم
على اعتقاد علماني عام ولكنه يقوم على أساس شبه ديني quasireligion
فالفاشية تؤكد في كل فرصة أن الحكومة شيء مقدس في ذاته .

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالفرد ، يمكن القول ، بأن عددا قليلا جدا
من الشخصيات في نموذج هذا المجتمع هي التي قد تشكل طبقا للقيم
الدينية . فضعف القيم الدينية كمركز تكاملي راجع جزئيا إلى تنوع
أنساق قيم التنظيمات الدينية المختلفة والتي تتنافس من أجل ولاء الفرد
لها . ولكن المنافس الرئيسي لكل أنساق القيم الدينية هو نسق القيم

(21) Herberg, W., *op. cit.*, PP. 74-90.

العلماني المتزايد السيطرة ، فهذا النسق من القيم العلمانية غالبا ما يرتبط بدعوى القومية والعلم والمسائل المهنية الاقتصادية ومستوى المعيشة ؛ ولهذا فان تحقيق تكامل الشخصية في هذا النموذج امر صعب ويعتبر عملا ذاتيا .

وفي عملية تربية الاطفال في المجتمع الامريكي ، نجد أن معظم الاسر يستمر فيها الوالدان في تربية اولادهما على ما هو معروف بالقيم الدينية التقليدية: أو ما هو معدل منها أو ما هو ضروري لخلق الشخصية المقبولة . وكما تشير الدراسات فان والدينا الذين كانوا يداومون على الحضور الى دور العبادة غلبا ما يشعرون أن اولادهما يجب أن يتعلموا اعتقاداتهم الدينية في المدارس الدينية . وهناك شعور بالخوف عند الكبار بأنه ان لم يوفرنا لاطفالهم حدا أدنى من التوجيه الديني فان الجيل الصاعد لن يكون عنده الاستعداد الاخلاقي لتقبل القيم التي يتمسك بها الكبار ، والضرورة ارضائية المجتمع ، ولهذا نجد كثيرا من الآباء — دون اعتبار لكونهم متدينون أم لا — يصرون على ارسال أبنائهم الى المدارس الدينية⁽²²⁾ . ففي الولايات المتحدة تقوم المدارس العامة بعملية التنشئة الاجتماعية التي كانت من وظائف الأسرة والتي انفصلت عن الدين المنظم ولهذا فان هناك العديد من الناس الذين قد لا يكونوا أعضاء في أي كنيسة الا أنهم يشعرون أنه من الخطر ومن غير المناسب أن يرسلوا أبنائهم ليتعلموا في مكان لا يذكر فيه اسم الله ولا تقام فيه أية صلاة ولا يقرأ فيه أي كتاب مقدس . وهكذا فان الممارسة عند الكثير هي قاعدة أخلاقية، ورغم أنها قد لا تبدو واضحة في سلوك الكبار الا أنهم يلزمون الصغار باتباعها . هذه الممارسات لا توسع فقط الثغرة الاتصالية بين الاجيال ولكنها أيضا تساعد على نمو الصراعات الشخصية بين أعضاء المدارس

(22) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 47.

لثانوية وأجيال الجامعات . هذه الاجيال التي غالبا ما تنتقد أجيال الآباء ،
لفشلهم في ممارسة ما كانوا يدعون اليه . ولذا نجد ميلا شديدا لدى
شباب أمريكا نحو أديان الشرق والاتجاهات الصوفية كاليوجا ، وعلو
الرغم من عدم تشهم الشباب لهذه الاديان ، الا أنهم يعتقونها كشيء
مخالف لنسق الدين الاعتقادي الخاص بآبائهم (٢٣) .

وهناك أنواع مختلفة من التكيفات لحل مشكلة تكامل الشخصية في
المجتمعات الصناعية الحديثة .

(أولا) : قد تتكامل شخصية الفرد عامة على أساس القيم الخاصة
بالتنظيم الديني الذي ينتمي اليه . ولكن هذا النوع من التكامل نادرا
هذه الايام .

(ثانيا) : قد يتوصل الفرد الى نوع من التكامل من خلال عملية التقسيم
المستقل Compartmentalization . فقد يحاول الفرد أن يحتوى الاعتقاد
بقبول الاديان المتوارثة مع توجيه يؤكد على القيم العلمانية . ولذا نجد
أن امكانية الصراعات بين القواعد الاخلاقية لا تأخذ شكل الصراع العلني ،
ولكن تحت ضغوط معينة قد ينهار ذلك النسق التقسيمي ، مثلما يحدث
في كثير من حالات الاضطراب النفسي والعقلي .

(ثالثا) : والنوع الثالث من التكيف يكون عن طريق تبني بعض الافراد تكاملا
لشخصيتهم من خلال القيم العلمانية وحدها . وهذا النموذج من التكيف
ليس شائعا أيضا . ولكنه قد ينهار كذلك في مواقف الضغوط مثل حالات
الحروب ، والصراعات . وأخيرا فان هناك أناس آخرون ، بالرغم من

(23) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 120-121.

قلة عددهم ، إلا أنهم يحاولون تحقيق نوعاً من التكامل من خلال القيم الدينية المطلقة والتي يشيرون بها ويعيدون تقييمها من خلال العلم والفلسفة المعاصرة . وبإعادة هذا التفسير قد يضعون القيم الدينية في علاقة ذات معنى مع القيم العلمانية للمجتمعات الصناعية الحديثة (٢٥) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي

الحقيقة أن النموذج الثالث من المجتمعات يشكل صعوبة بالغة في التحليل البنائي الوظيفي لدرجة أن كثيراً من العلماء يتجنبون استخدامه في أبحاثهم عن دور الدين في المجتمعات الصناعية (٢٥) . ودعواهم في هذا . أن المدخل البنائي الوظيفي عندما يطبق على النموذج الثالث من المجتمعات يمثل أكثر من كونه أداة مساعدة لتكوين الفروض القابلة للاختبار (٢٦) ، كذلك وينظر الآن الى الادعاء - بأن المجتمعات الصناعية الحديثة هي أنساق متكاملة تعمل من منطلق تلبية الحاجات - على أنه ادعاء لا تؤيده الحقائق ، وهذا يلغى أحد الدعائم الرئيسية التي تقوم عليها الوظيفية . فقد ظهر واضحاً أن المجتمعات الصناعية تستطيع البقاء والاستمرار رغم فقدانها النسبي للتكامل والترايد المستمر للصراع والتوتر الداخلي بها وهذا يعني أن « الحاجة الوظيفية » للدين ، كمساعد للضبط الاجتماعي أو لاضفاء الشرعية على المعايير والجزاءات أصبحت تتطلب إعادة نظر ، وبات الامر واضحاً أن طبيعة إسهامات الدين في المجتمع أصبحت أمراً ينظر إليه من منظور آخر .

(24) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 48-39.

(٢٥) أنظر :

Eister, A., "Rligious Instutions in Complex Societies", *op. cit.*, PP. 390-391.

(26) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 70.

ففى هذا النوع من المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من العلمانية نجد أن الدين قد اتخذ مظاهر أخرى مثل الهيئات الدينية المنظمة والتى غالباً ما تكون موضع مناقشة مع بعضها البعض . فالدين فى هذا النوع من المجتمعات يعنى أشياء مختلفة ويغطى احتياجات متنوعة لمختلف الطبقات والجماعات . فالدين لم يعد بعد هو الذى يلبي الوظائف المنوطة به لكل أفراد المجتمع . فالدين قد يكون شيئاً مطلوباً ومرغوباً لبعض الأفراد والجماعات وقد لا يكون كذلك بالنسبة للبعض الآخر . ويذهب كلا من هيربرج Will Herberg وبلا R. N. Bellah الى أنه حتى فى مثل هذا النموذج من المجتمعات نجد أن هناك ما يسمى بالدين القومى National Religion والذى تكون له الهيمنة فوق كل التعدد القائم فى التنظيمات الدينية (٢٧) .

كذلك لم تعد للاعتقادات الدينية والقيم الدور الرئيسى فى التأثير على السلوك الظاهر للأفراد فى هذا النوع من المجتمعات فليس هناك حاجة الى التوافق والتصديق التام لكل الاعضاء مع المبادئ والتعاليم التى تقدمها الهيئات الدينية . ويثير كثير من العلماء تساؤلاً عما اذا كان الذين يمارسون الشعائر الدينية سواء فى أماكن العبادة أو فى المنازل ، يدركون الوظائف الاجتماعية الايجابية التى يتمنون تحقيقها ؟ فقد يكون الهدف هو تحقيق أهداف اجتماعية ، وهنا تتحول الوظائف من كونها كامنة الى وظائف ظاهرة . بمعنى آخر ، أن النتائج الاجتماعية المرغوبة والتى

(٢٧) أنظر :

- (A) Hefberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Gardencity, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
(B) Bellah, R., N., *Civil Religion in America*, *Daedalus* Winter 1965) PP. 1-19.

كانت قبل ذلك نتيجة أعمال دينية غير مقصودة قد تحولت الى أهداف اجتماعية . وهذا قد يثير تساؤلا آخر عما اذا كان كل فعل ديني موجبه الى أهداف اجتماعية يمكن اعتباره فعلا دينيا ؟ الحق أنه ليس هناك اجابة محددة على هذا التساؤل . خاصة وأن معظم النيات الدينية في النموذج الثالث من المجتمعات تقوم بوظائف متعددة الكثير منها لا يمكن وصفه بأنه « ديني » . ومن ثم أصبح تحليل علماء الاجتماع للدين في هذا النموذج من المجتمعات غير قاصر على الدين بمعناه الروحي أو الفسوق تضوى ، ولكن الجوانب الثقافية والاجتماعية هي التي تعد محورا لعدد من الدراسات (٢٨) .

كل هذا كما سبق أن ذكرنا ، أدى بالكثير من علماء الاجتماع الى التشكك في استخدام المدخل البنائي الوظيفي ، خاصة في تطبيقه على تحليل دور الدين في النموذج الثالث من المجتمعات ، وتطبيق النظريات عامة ، واختبار موضوعات محددة للدراسة واستخدام البيانات الاحصائية والفروض القابلة للاختبار هو أهم ما يميز التحليل السوسيولوجي للدين ، ولا يعنى هذا رفض المدخل البنائي الوظيفي ، فما زالت أبحاث كثير من العلماء من أمثال بارسونز وهربرج وبلا تدور حول فائدة المدخل البنائي الوظيفي في إلقاء الضوء على التفاعل الكلي للدين مع الأنظمة الاخرى في المجتمعات الصناعية الحديثة (٢٩) .

(28) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 70-74.

(٢٩) انظر :

(A) Bellah, R., N., "Civil Religion in America" *op. cit.*,

(B) Herberg, W., *op. cit.*,

(C) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change* Glencoe III. : Free Press, 1953.

٧ - خاتمة :

التدخل القائم بين نماذج المجتمعات الثلاثة في العالم الحديث :

قد تواجه محاولة استخدام هذه النماذج الثلاثة السابقة في معرفة وظائف الدين في المجتمعات ببعض الصعوبات . فالحقيقة أن أيا من هذه النماذج لا يوجد بمفرده في مجتمعات العالم الحديث ، فعلى سبيل المثال، نجد في النموذج الثالث من المجتمعات والذي يتميز بالدينامية نجد - انبثاقا مستمرا للعلم والتكنولوجيا والقيم العلمانية تقوم على أسس من التوجيه الديني المستمد من النموذج الثاني وبقايا النموذج الأول^(١) .

وكذلك فإن المجتمعات الزراعية الكبرى في العالم والتي تمثل النموذج الثالث : تتصل رغبت أو لم ترغب ، بالاتصالات السريعة للعالم الحديث، حتى أن اقتصادها الزراعي قد أصبح يعتمد الى حد كبير على الظروف العالمية للتجارة أكثر من هذا ، فإن نوع الحياة الاجتماعية قد تطور في الموانئ والمراكز الحضرية بطريقة الاتصال المباشر مع المجتمعات الصناعية الغربية ولا تختلف هذه المراكز الحضرية كثيرا عن المجتمعات العلمانية الممثلة للنموذج الثالث من المجتمعات . ومن ثم فإن وظائف الدين في مدن كلكتا أو بومباي أو هونج كونج أو سنغافورة على سبيل المثال ، تعتبر مماثلة لتلك التي تمارس في لندن وباريس أو نيويورك . هذا في الوقت الذي نجد فيه آلاف من القرى الزراعية ، والتي تتألف منها معظم هذه المجتمعات ، تخضع لسيطرة القيم التقليدية . وعلى هذا فإن

(1) Nottongham, E., K., *op. cit.*, P. 49.

والراديو ووسائل الاتصالات الأخرى قد تغلفت في معظم هذه القرى ، كما أن الوسائل التكنولوجية الحديثة قد استخدمت كبديل للوسائل الزراعية القديمة . ونجد في النموذج الثاني من المجتمعات تداخلا بين القيم الدينية مع الطرق الزراعية التقليدية والكل يرتبط مع الأنماط القائمة والمتوازنة للاعتراف ولعلاقات الاجتماعية ، ولهذا فإن التجديدات التكنولوجية في الزراعة لا تقتل مطلقا في التأثير على القيم الدينية نفسها . وعندما يحدث هذا فإن الوظائف الاجتماعية للدين في هذه المجتمعات لا بد أن تمر بمجموعة من التعديلات .

وحتى في الولايات المتحدة المتميزة بالصناعة . فما زال هناك بعض المناطق الريفية داخل المجتمع الكبير يلعب فيها الدين دورا شبيها بدور في النموذج الثاني من المجتمعات ، فلا زال الدين في هذه المناطق له دورا في المحافظة على المرتبة والأوضاع الاجتماعية في المجتمعات المحلية والحفاظ على القيم التقليدية ولكن حتى في هذه المناطق الفقيرة ، فإن القيم الدينية غالبا ما تواجه التحدي من وسائل الاتصال الجمعي والتأثيرات المختلفة للإعلانات التجارية . فالإنسان الفقير قد لا يستطيع شراء المنتجات التجارية المعلن عنها ، ولكنه يعلم على أية حال بوجودها ولهذا فقد يدعوه الحرمان المادي إلى اللجوء للدين كبديل يلتمس فيه أشباعا لحاجته . أما إذا ما تم التعبير عن ذلك الحرمان في شكل مظاهر سياسية فإن هذا يعني تحول الفعل الديني إلى فعل علماني (2) .

وعلى الرغم من هذه التغيرات فإن الدين ما زال يلعب أدوارا مختلفة في المناطق الريفية عنها في المناطق الحضرية فإنا نجد أفرادا من المهاجرين من المناطق الريفية أو الوافدين من خارج المجتمع ، يتمسك أولئك الأفراد

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 50-51.

بـالقيم الدينية التشبيعية بتلك السائدة في النموذج الثاني للمجتمعات .
وهؤلاء المهاجرون غالباً ما يختارون من القيم السائدة في المجتمعات
الحضرية ما يتناسب وثقافتهم الفرعية ، فالتوقعات التي ينشئونها
والخاصة بالدور الذي يجب أن يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية تختلف
عن تلك التوقعات التي ينشئها جيرانهم الحضرين . ولا شك أن وجود
مثل هذه الجماعات الفرعية بمفاهيمها المختلفة عن دور الدين داخل
المجتمع الكبير يؤدي الى وجود الصراعات والتناقضات على المستويين
الفردى والمجتمعى . ويساعد ادراكنا لهذه التناقضات الناجمة عن
الاحتكاك بين النماذج الثلاثة من المجتمعات على فهم دور الدين في عالم
اليوم^(٣) .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 51.

الفصل الثامن

التنظيم والسلطة الدينية

التنظيم والسلطة الدينية

- ١ - تمهيد .
- ٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني .
- ٣ - الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الديني .
- ٤ - أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات .
- ٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات .
- ٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر .
- ٧ - السلطة الدينية .
- ٨ - الكارزما والسلطة الدينية .
- ٩ - خاتمة .

١ - تمهيد :

سوف تناقش في هذا الفصل الدين كتنظيم اجتماعي . بكلمات أكثر تحديدا سوف نبين كيف أن الأفكار الدينية قد تترجم الى تنظيم اجتماعي ، وكيف أن هذه الجماعات بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخرى . وكيف تتميز هذه الجماعات الحديثة عن بعضها وعن الجماعات الأخرى في المجتمع . والحق أن الدين تنظيم اجتماعي . فالجماعات الدينية تهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها ، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التي يرجى منها أن تحقق الأهداف العامة . ومن ناحية أخرى تتميز الجماعات الدينية مثل أي تنظيم آخر ، بتحديد واضح للأدوار وتوقعاتها للأشخاص داخل الجماعة وخارجها . فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول « قائد » معين وتحدد واجباته فضلا عما تحدده الجماعة من أدوار أخرى لأشخاص آخرين مثل الأدوار الخاصة بإداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية . وأخيرا فإن الجماعة الدينية تتطلب تحديدا واضحا لدرجة الانتماء الديني للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وحقوق .

ان ما نحاول أن نؤكد هنا هو أنه على الرغم من أن موضوع الدين يعد أمرا مميزا ، وعلى الرغم من أن مصدر المعايير قد يكون فوق طبيعي ، إلا أن الجماعات الدينية تنظم نفسها طبقا لما تريده ، وفي هذا فهي تشترك في الخصائص العامة لكل الخدمات الأخرى . وقد تكون الأهداف مختلفة ، وقد تكون مجموعة المعايير المنظمة أيضا مختلفة ، ولكن الجماعة الدينية كأي جماعة أخرى ، سوف تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير

وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها : فقد تميل إلى تكيف أو تعديل هذه الاختلافات والمعايير والأدوار حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى .
وجدير بالإشارة هنا : أنه عندما يزداد حجم الجماعة أو التنظيم الديني .
فإن درجة الاتفاق بين الأعضاء ، حول الأهداف والمعايير ، تقل إلى درجة كبيرة . وقد يرجع هذا إلى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء .
فاتساع الجماعة يعنى عدم التحكم في مستوى الفهم والانتماء بين كل الأعضاء ولهذا نجد اختلافا بين الأعضاء في فهم الأسس العقائدية العامة . وقد تلجأ الجماعات الدينية إلى التضحية بالاتساع في الحجم من أجل الحفاظ على النوعية الخاصة والاشتراك العام لأعضائها .

وتتضمن عملية التحول البيروقراطي للدين Bureaucratization
مشكلة السلطة في الجماعة الدينية . بمعنى آخر : أنتم على الرغم من أن البيروقراطية تظهر على أنها اتجاه حتمى في الجماعة عندما تنمو وتطور تقسيما واضحا للعمل إلا أن هذا يتطلب تنظيما واعيا وقد يتضمن نتائج غير متوقعة . وقد تتخذ السلطة الدينية أشكالا هرمية تتطلب تدريبا متخصصا وخبرة لأولئك الذين يمارسون هذه الأدوار . وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية على^(١) درجة العلاقة بين القادة والأعضاء من ناحية ، ودرجة تمتع القيادة بسلطة كرزماوية من ناحية أخرى على أية حال ، سوف نناقش هنا المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى والأشكال والأنماط المتغيرة التى يتخذها ، مثل مفهوم الحركة والفرقة والطائفة واختلاف كل منها حسب طبيعة المجتمع ثم نعرض لكيفية تأثير التنظيم الدينى في المجتمع المعاصر وفي نهاية الفصل نتناول مشكلة السلطة الدينية ودور الكرزما في التنظيمات الدينية .

٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى :

تعرض جميع التنظيمات الدينية لأختبار صعب لا يمكن تجنبه وهو
فى سبيلها لتشكيل السلوك الانسانى على نمط محدد سواء كان هذا النمط
قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الأخلاقية أو الفلسفة السياسية ؛
فلكى يمكن للتنظيمات أن تواصل نجاحها فى التأثير على المجتمعات
الانسانية طبقا لأهدافها . عليها أن تكون مؤثرة فى اتجاهين : من ناحية
① عليها أن تقوم بتنظيم عادات أعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة .
ومن ناحية أخرى : فلكى تؤثر هذه التنظيمات على المجتمع الكبير ، عليها
أن تمتد وتتسع فى تنظيماتها وتريد من طاقة تأثيرها من خلال جذب بعض
الأشخاص ذوى المكانة والقوة فى المجتمع الأكبر . والحق أن هذين هما
جانبي الاختبار ، فالنجاح فى أحدهما يعنى دائما قبول المهارة مع الآخر .
بمعنى آخر أن والتنظيم يواجه بمشكلة الاختيار ما بين المحافظة على النقاء
الخلقى والروحى على حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعى ، أو تحقيق
السيطرة على المجتمع ككل على حساب التضحية بالمثل المميزة لهذا
التنظيم ① .

① ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين : الأول يشير الى المحافظة
على النظام فى الجماعة يتضمن افتراضا مؤداه أن الضبط الدينى
والأخلاقى قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة . فالأفراد
يختلفون من حيث طاقاتهم الدينية وأهتماماتهم ، قتليل منهم يتميزون
باستعدادات دينية ، وعلى ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالأخلاق

(1) Nottingham, E, K., *op. cit.*, P. 218.

والمبادئ الدينية دون مناقشة. أكثر من هذا فإن المتطلبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر على الشخص بأكمله، فقد يطلب من العضو الذي ينتمي إلى تنظيم ديني أن يضحي ويتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو حياته الأسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية. أكثر من هذا فقد يطلب إلى الشخص أن يعيد تهيئة عالمه النفسي، أي أفكاره وتصوراته ورغباته وما إلى ذلك. فالعضو مطالب بأن يلتزم بهذا النظام طوال الأربع وعشرين ساعة كل يوم. ولا نجد أي من التنظيمات الأخرى يطلب بمثل هذه المطالب فيما عدا بعض التنظيمات السياسية التي نجدها قد اتخذت طابعاً شبه ديني. والحق أن قلة من الأديان هي التي تتطلب مثل هذا الالتزام بين أعضائها. ففي نماذج معينة يعد التصديق السطحي كافياً. ولكن في الحالات التي تبلغ الأوامر والضوابط الدينية والأخلاقية مداها، يواجه التنظيم الديني بعض المشاكل المتمثلة في الردة والانسحاب والعصيان والتي قد تؤدي إلى قلق التنظيم الديني لو أن قيادته حاولت أن تشدد في تطبيق الأوامر الدينية^(٢).

② ويتعلق الافتراض الثاني بمشكلة التأثير على السلوك الإنساني من حيث أن الأهداف الأخلاقية للتنظيمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الأهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة. وبمعنى آخر هناك صراع أساسي قائم بين الاهتمامات الدينية والمجتمع الدنيوي. وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقتين^①: فهي تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم المليء بالشرور عن طريق الانسحاب

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 219.

⑤

منه بقدر الامكان ، والبديل الآخر هو الانشغال في معركة حقيقية مع
الدنيا محاولين تغييرها . وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من
معركة الحياة الى تناقص عدد أعضائها ، كذلك ضعف التأثير الذي
تباشره على المجتمع الكبير . ومن ناحية أخرى فان الجماعات العسكرية
يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على العالم الخارجي لو أنها وسعت من
مجالاتها . ولو أريد لهذا التوسع تحقيق أهداف الجماعات الدينية فان
ذلك يتطلب أن تضم هذه الجماعات العسكرية بعض الاعضاء ذوي القوة
والنفوذ في المجتمع . وهكذا أصبحت المسيحية - والتي كانت في البداية
قاصرة على بعض الاعضاء المنعزلين - الدين المسيطر للامبراطورية
الرومانية نفسها ، وما نتج عن ذلك من تأثير على جميع الأنظمة، وبوجه
خاص عندما اعتنقتها بعض الشخصيات الهامة وعلى رأسهم الامبراطور
قسطنطين^(٣) .

وتكمن المشكلة في حقيقة أن تحقيق التوسع وتزايد قدرة التنظيم
الديني على التأثير في المجتمع يكون على حساب التخفيف من شدة
الاعتقادات الدينية . ففي مجرى تزايد أعضاء التنظيم الديني في العدد
والقوة يشتمل على بعض العناصر التي كانت محل صراع . فالعالم
الذي كان ينظر اليه على أنه عالم الشرور قد لا ينظر اليه هكذا ، بل قد
يتكامل مع التنظيم الديني . وهكذا فان الصراع الديني مع العالم
الخارجي لا يتم تقييمه على أساس الصراع الخارجي ولكن على أساس
الصراع الاجتماعي داخل التنظيم نفسه . وعندما تنمو مسؤوليات
التنظيم الديني وتأثيره الاجتماعي نجده يشتمل على العديد من المشاكل

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 220.

الدينية لمشاكل السياسة والحكومة ، والقيادة والطموح : وتنمية الثروة واستخداماتها وتوزيعها وضبطها . ومن ثم فإن الدين وجوانبه التنظيمية — ولا يعنيها جوانبه الروحية — يتميز بنفس المشكلات الانسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية بوجه عام^(٤) .

ويرى ينجر J. M. Yinger أن التنظيمات الحديثة قد تبلغ ذروة تأثيرها على الافراد والمجتمع في الوقت نفسه تحتفظ بمثلها الدينية والاخلاقية وذلك عن طريقين أولهما ، أن يسمح هذا التنظيم الديني الذي له تأثير واسع في المجتمع بوجود جماعات صغيرة متنوعة تتميز بالطابع الديني الروحي . وثانيهما ، هو أن التنظيم الديني يكون صغير نسبيا ولكنه يتميز باحتفاظه بالتطهر الاخلاقي بشدة ، ولكنه مع ذلك يستتبط طرقا معينة لنشر تأثيره في العالم^(٥) .

والحق أن كثيرا من الناس ، حتى أولئك ذو الاتجاهات الدينية القوية ، لا يشعرون بأي حرج من مناقشة الجوانب التنظيمية للدين ، فيمكننا أن نفرق بين الدين كما يدرك على أنه علاقة الفرد بالاله ، والموضوعات المطلقة المتعلقة بالعقيدة من ناحية ، وبين الدين كنظام انساني من ناحية أخرى . وطالما أن النظام الديني هو نظام انساني ، ومن ثم فهو موضوع لكل الظروف التي تحيط بذلك التنظيم الانساني في

(٤) انظر :

Parsons T., *Religions Perspectives of college Teaching in Social Psychology*, New Haven: Edward W. Hezen Foundation 1951 P. 27.

(٥) انظر :

Yinger, J., M., *Religion in the Struggle for Power*. Durham : N. C. Duke University Press 1946. P. 23.

عمومه • فالدين اذن ، يعد موضوعا للنقش والتغير • فلا الماضى ولا الحاضر يشيران الى وجود تنظيم دينى كامل لم يتبدل ولم يتغير، ويشير التطور التاريخى الدينى وتطور المذاهب الدينية فى الشرق والغرب الى ما يؤيد قولنا هذا • فالتنظيم الدينى الذى يعد بمثابة القوى المستقرة فى المجتمع ومصدر الامن لاعضائه ، يتميز هذا التنظيم بثبات النسبى، فمعظم التنظيمات الدينية التى تميزت باستقرار ملاحظت فى مجرى التاريخ بتغيرات وتحولات واسعة • ولا يعنى ابراز التغير الذى يصيب التنظيمات الدينية أنها غير كاملة أو ليست دائمة ولكن ما نقصده هو أن التنظيم الدينى مرتبط بالنشاط الانسانى ، ومن ثم فهو يتغير • ويدرك عالم الاجتماع من ناحية أخرى ، أن أى تنظيم سواء كان دينيا أم غير ذلك لا يعمل بمفرده فى المجتمع ، فالتغير فى الانظمة الأخرى لابد وأن ينعكس على باقى الانظمة ومنها التنظيم الدينى^(٦) .

وقد نجد اتجاها معاديا للجوانب التنظيمية ، داخل التنظيم الدينى نفسه ، ويرجع ذلك الى أن الظروف المجتمعية المحيطة بالدين قد يكون لها اتصال بأهداف وغايات دنيوية وروحية ، وقد برز اتجاه عام بين معظم مؤسسى الأديان لنقد التنظيم الدينى ، خاصة اذا كان يتميز بالشكلية أو له غايات سياسية أو مادية • كما أن معظم الذين لهم تجربة صوفية خاصة أو روحية يعارضون الامتثال للتنظيم الدينى السائد فى عصورهم وعلى الرغم من رفضهم هذا ، إلا أنهم أنفسهم قد يكونون مصدرا لتنظيمات دينية جديدة • كل هذا يعنى أن من أحد السمات المميزة للتنظيم الدينى هو تجديد نفسه من الداخل، فالاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالى والاتجاه الدنيوى والروحى كلها اتجاهات تعبر عن الحيوية التى يتميز بها التنظيم الدينى^(٧) .

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 221-225.

(7) *Ibid.*, PP. 223-224.

٣- الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الدينى :

تظهر المحنة الاساسية التى يعانىها التنظيم الدينى ^{فى} شكل ملموس عندما نضع فى اعتبارنا أحد مظاهرها وهو الحركة الدينية Religious movement وتشير الحركة الدينية هنا الى محاولة منظمة تستهدف نشر دين جديد أو تفسير جديد لأحد الأديان القائمة ويمكن النظر الى الأديان الكبرى فى العالم كالبنوية ، والمسيحية والاسلام باعتبارها نتاجا لحركات دينية ، وبالمثل ، تنمو الحركات الدينية فى اطار الأديان القائمة مثل حركات الفرنسيسكان Franciscan البروتستانتية داخليا.

اطار الديانة المسيحية الكاثوليكية . ومثل هذه الحركات وغيرها لابد وأن تمر بمراحل محددة حتى تصبح مستقرة وثابتة بالنسبة للأديان الأخرى ، وربما قد يؤدي الشكل الثابت لهذه الحركات الدينية نفسها الى تشكيل القاعدة لظهور الحركات الدينية فيما بعد^(١) .

وتعتمد الحركة الدينية على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والاقناع التى تجعل الناس يلتفون حوله . ويطلق على هذه الصفات اسم الكرزما Charisma أو الطاقة الملهمة أو الروحية غير العادية . وبالرغم من أن مؤسسى هذه الحركات الدينية غالبا ما يكونوا ناقدين للتنظيم الدينى القائم الا أن رسالتهم الدينية، على ما قد تحتويه من جوانب جديدة ، تدين بالكثير من جوانبها الى التراث العينى الذى تبعث منه الحركة . وعلى سبيل المثال نجد أن بوذا كان متأثرا بعد الهندوسية التقليدية . ومع ذلك تأثر بها تأثرا كبيرا .

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 224-225.

وخلال سنوات التكوين الاولى ، تتخذ معظم الحركات الدينية شكل

(٨) الجماعات الاولى غير الرسمية . وتبدأ العملية اسابا بأن يؤثر مؤسس

الحركة في مجموعة من الافراد الذين يتبعونه . نويتأثر كلا منهم به من

خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم ، ومثل هذا الاتصال يمددهم

بالتماسك والدينامية وفي البداية لانجد أية رغبة لدى هذه الجماعة الاولى

في تكوين تنظيم ديني ، فهذه الجماعة في وضع لايتعدى الاستماع

والامتثال للتعاليم الدينية الجديدة التي يلقتها لهم قائدهم الملهم . وينمو

الجماعة نجد هناك اتجاها من المؤسس نحو وضع قواعد تنظيم الحياة

والسلوك مثل تعاليم المسيح للحواريين وتعاليم بوذا للذين يريدون طريق

الخلاص وهكذا . والحق أن مسائل التعاليم لا تمثل مشاكل حادة في

هذه المرحلة من تطور الحركة الدينية . كما أن قليلا من الاجابات الفكرية

قد تعطى للسئلة الخاصة بطبيعة المؤسس وسلطة رسالته ، ورغم ظهور

هذه المسائل في وقت مبكر من تطور الحركة . وطالما كان المؤسس على

قيد الحياة فان وجوده يسيطر على أتباعه ، ولكن هناك مسائل مثيرة

للخلاف متمثلة في تعويض ونقل السلطة الى آخر أو آخرين ، كذلك

البناء الهرمي للافراد داخل الحركة (٢) .

(٩) وفي المرحلة الثانية للحركة يواجه خلفاء Successors مؤسس الحركة

مشكلة اعطاء تفسيرات واضحة للامور الاساسية المتصلة بالتنظيم أو

المعتقدات والشعائر ، والتي لم يقدر لها أن تتضح أثناء حياة المؤسس

وفي هذه المرحلة تتحول الحركة الى ما يسمى بالتنظيم الرسمي لجماعة

من المؤمنين الذين يلتفون حول عقائد محددة وعامة تتعلق بالموضوعات

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 225-226.

المقدسة وما يتصل بها ، وفى هذه المرحلة الثانية ، والتي يتحمل مسئوليتها عادة الجيل الثانى من الاتباع ، توضع بوضوح الصفات المطلوبة للعضوية ، كذلك فان حدود السلطة بالنسبة للتنظيم ترداد وضوحا كذلك تجد أن الاعتقادات الخاصة بالشخص المقدس ورسالة المؤسس تأخذ شكل العقيدة الرسمية ، والتي يعد الخروج عنها خروجاً عن الدين نفسه ، كذلك تتخذ بعض المناسبات الخاصة مثل العشاء الربانى عند المسيحيين أو يوم الغفران عند اليهود أو عيد الفطر أو عيد الاضحى عند المسلمين شكل الشعائر الرسمية ويتلازم مع هذه المرحلة نوع من الصراع على القيادة ، مثلما حدث فى الاسلام بعد وفاة الرسول وأدى الى ظهور الشيعة . أو الصراع الخاص بتكون المعتقدات الذى مر المسيحية فى القرن الثانى والثالث الميلادى ، ولكن يمكن التغلب على هذه الصراعات يستلزم الامر فى بعض الأحيان ظهور «مؤسس ثانى» يدعم الحركة .

واذا ما نجحت الحركة فى البقاء عبر المرحلة الثانية ، فان المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتنوع ، وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكاً وتتخذ أشكالاً متعددة من التنظيم . وتختلف الحركات الدينية فيما بينها بالنسبة لدرجة التوسع ، فمنها ما يقبع تحت تأثير حدود العنصر أو الطبقة أو الثقافة . ومنها ما تخطى هذه الحدود كالبودية والمسيحية والاسلام ، فقد حولت هذه الحركات الى صفها عديدا من الاشخاص ذوى المكانة السياسية والوضع الاقتصادى المرموق . وفى هذه المرحلة نجد أن الحركة الدينية تواجه الخطر الناجم عن نجاحها وتصبح ضحية الاختيار ما بين التوسع أو التركيز على التنظيم والمبادئ الاخلاقية والدينية للأفراد .

وتواجه الحركة فى مثل هذه المرحلة صعوبات أخرى متعلقة بتقديم

تفسيرات عن سبب عدم تحول الاهداف الاصلية للحركة الى حقائق ملموسة رغم نجاح الحركة في كسب المزيد من الاتباع . ونجد هذه المشكلة بصفة خاصة في الحركات ذات الصيغة التنبؤية التي يشر بها القادة مثل : التنبؤات بعودة المسيح مرة ثانية ، ونهاية العالم وقيام مملكة الله على الارض ... وهكذا . وقد واجه الجيل الثالث من المسيحيين مثالا : مشكلة عودة المسيح مرة ثانية ، وكان من الضروري تقديم تفسير اضافي لهذا ، يؤكد على عودته في شكل الطقوس وحضوره غير المنظور في قلوب المؤمنين به ، واعطاء تفسير مستقبليا أو أخرويا لقيام مملكة الله على الارض^(٣) .

هذا ، وهناك تأكيد في العصور الحديثة على الجوانب الاجتماعية للدين ، من ذلك ، ظهور حركة الانجيل الاجتماعي Social Gospel في المسيحية^(٤) وقد ترك لعديد من الحركات الدينية - السياسية مثل الفاشية والماركسية والشيوعية وضع تجسيد اجتماعي لمملكة السماء عن الارض . ويواجه قادة هذه الحركات الدينية - السياسية في هذه المرحلة الثالثة ، مشكلة اعادة تفسير الاهداف التي طال تحقيقها . وبهذه التفسيرات الجديدة يبرر القادة سيطرتهم واستمرار حركاتهم ، والهدف الاساسي من هذه المرحلة الثالثة لتطور الحركات الدينية والسياسية هو الاستمرارية وهو يشكل الهدف الاساسي لتنظيماتهم . ومن خلال هذه المرحلة نجد أن العملية الروتينية routinization أخذت ترحف على الحركة وتنظيماتها^(٥) .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 227.

(4) *Ibid.*,

(5) *Ibid.*, P. 228.

انظر أيضا :

Weber, M., *The Sociology of Religion* trans. E. Fischhoff,
Boston : Beacon Press, 1963. PP. 60-61.

Hammond, P., E., *Religion in Social Context. Tradition and Transition*. New York : Random House, 1969. PP. 59-69.

٤ - أنماط التنظيم الدينى وأنماط المجتمعات :

تدين معظم الدراسات الخاصة بالتنظيم الدينى الى اسهامات عالم الاجتماع الالماني ارنست ترولتش Ernst Troeltsch ، ففي كتابه التعاليم الاجتماعية لكنائس المسيحية^(١) حاول أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية الكنيسة Church^(٢) والفرقة Sect . فالكنيسة عند ترولتش ، هى نوع من التنظيم الدينى المتميز عن الحركة الدينية فى شكلها الأكثر اكتمالا واستقرارا . ومن ناحية أخرى فالفرقة Sect تشير الى المراحل الدينامية المبكرة لاية حركة دينية ، وعلى الرغم من أن هذه التفرقة كانت أساسا لاستخدامها فى للدراسات المسيحية الا أن دراسات فيبر عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين قد بينت للباحثين أن نموذج ترولتش للتفرقة بين الكنيسة والفرقة يمكن أن يستخدم فى أديان أخرى كذلك^(٣) .

وقد أدخل حديثا على نموذج التفرقة بين الكنيسة - الفرقة ، كثيرا

(١) أنظر :

Troeltsch, E., *The Social Teaching of Christian Church*, op. cit., (2 Vols).

(٢) نظرا لأن معظم الموجهات النظرية والامبريقية لعلم الاجتماع الدينى مستمدة فى الأصل من الديانة المسيحية فاننا نستخدم لفظه (كنيسة) هنا بمعناها العام لتعنى كل أشكال الحياة الدينية لاي جماعة . ويميل بعض العلماء الى استخدام المصطلح اللاتينى Ecclesia كبديل لمصطلح الكنيسة Church عندما يستخدم فى المحتوى المسيحى .

(3) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 228-229.

من التعديلات ووجهت إليه عددا من أوجه النقد . فكثير من الباحثين .
من أمثال نيبوهر H. R. Niebuhr ، حاولوا متأثرين بالتراث الأمريكى .
تعديل نموذج ترولش بادخال مفهوم جديد هو الملة denomination
كـمـصـطـلـح وسيط بين الكنيسة القائمة والمحافظة والتي ينتمى إليها الأعضاء ،
بالمولد ، وبين الفرقة التطوعية ذات النزعة الثورية والتي يلتحق بها
الأعضاء أما عن طريق التحول Conversion أو الانتفاع coviction^(١)
ويضيف هيوارد بيكر مفهوما جديدا وهو الطائفة cult^(٢) ويرى بيكر ،
مثله فى ذلك مثل Niebuhr وكثير من علماء الاجتماع أن الملة هى الشكل
الظاهر للتنظيم الدينى الأمريكى ، وقد لاحظ هؤلاء العلماء أن هناك
اتجاها يميز الفرق الدينية بتطوير بعض السمات الكنائسية وبهذا تتحول
الى مثل^(٣) وقد أشار ولسون Breyan wilson الى أن الاتجاه
الدينامى للفرق الناجحة نحو التحول الى ملل يعد ميزة بالنسبة للمجتمعات
المتطورة اقتصاديا والتي تتميز بوجود الفرق ذات الطبيعة التحويلية أكثر
من تميزها بالفرق ذات الطبيعة الانعزالية .

من ناحية أخرى نجد أن جونسون Benton Johnson يرى أن
المفاهيم الخاصة بالكنيسة والفرقة والملة والطائفة تؤدي الى الغموض فى
البحث السوسىولوجى لأنها تحتوى على عديد من المتغيرات المختلفة

(٤) أنظر :

Niebuhr, H., R., *The Social Sources of Demonstrationism*.
New York : Meridian, 1957. PP. 17-25.

(٥) أنظر :

Lepold Von Wiese and T. B., Becker, *Systematic Sociology*.
N. Y. : Wiley, 1932. PP. 624-628.

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 229.

وليس متمسكة دائما في أية حالة معينة^(٧) . وأخيرا نجد أن علماء الاجتماع الذين درسوا التنظيم الديني في مجتمعات أفريقيا وآسيا قد اكتشفوا أشكالا تنظيمية جديدة ومختلفة ولا يمكن أن تتدرج تحت أي من هذه المقولات السوسيولوجية^(٨) . على أية حال ، يمكن التفرقة بين هذه المفاهيم على النحو التالي :

تؤكد الكنيسة عموميتها داخل حدود معينة . سواء كانت قومية أم عالمية ، وجميع الاعضاء الموجودين والمولودين في هذه المنطقة يعتبرون أعضاء في هذه الكنيسة ، وتعتبر أنماط السلطة الخاصة بها رسمية وتقليدية ، وهي تسير بطريقة مركزية وهرمية من أعلى الى أسفل التنظيم ، من خلال سلسلة من الاوامر وهناك عدد من القادة في هذا التنظيم المتنوع ، ولعل أهمهم هو القس priest الذي حل محل الرسول أو النبي prophet ويستمد القس سلطته من البناء الهرمي للكنائس وتتمثل وظيفته الرسمية في إدارة الشعائر مع الاعضاء وتتميز الكنيسة عن الفرقة بأن ليس لها اتجاهات انعزالية معادية لهذا العالم ، على العكس فان هدفها هو ضبطه من أجل أهداف التنظيم الديني ، ومن ثم فهناك تبادل مباشر بين سلطة الكنيسة والانظمة العلمانية للمجتمع بما في ذلك الحكومة المدنية . ولهذا السبب ، فإن الكنيسة ، كما يذهب ترولتش ،

(7) Wilson, B., An Analysis of Sect Development, A.S.R. Vol. 24. (Feb. 1959) PP. 3-15.

(٨) أنظر :

Johnson, B., "A Critical Appraisal of church-sect Typology". A.S.R. Vol. 22 (Feb. 1957) PP. 88-92.

....., "On Church and Sect" A. S. R. Vol. 28 (August 1963) PP. 539-549.

تتحكم في العالم كما أنها خاضعة لتحكم العالم فيها^(٩) . والفرقة في مقابل هذا ، تتميز بأنها جماعة صغيرة حيث يرتبط أفرادها طواعية ، وغالبا ما يكونوا في سن الرشد . وتمارس السلطة عادة من خلال القيادة المهمة بدلا من التنظيم الهرمي . وعلى الرغم من ذلك فإن الضبط والنظام الديني يفرض عامة بواسطة الالتزام المتبادل بين أعضاء الجماعة . وتتميز الفرق عامة بالحماس الديني والأخلاقي . ولكل فرقة شعار أخلاقي أو ديني معين ، واعتقادات وممارسات الفرقة تساعد على وضع حد فاصل بين أعضاء هذه الفرقة الصغيرة وبين العالم الخارجي . كذلك ويتميز أعضاء الفرقة بأنهم عادة في عداوة مع أعضاء كل الكنائس الأخرى ، ومن ثم فإن الفرق تميل لأن يكون لها اتجاه راديكالي في رفضها للحكومة العلمانية ، كما نجد أن أعضاء الفرقة قد يرفضون الوظائف الحكومية أو الخدمة العسكرية أو قد يرفضون دفع الضرائب . وهكذا . هذا ، ويوجد نوعان متميزان من الفرق - الشرق الانعزالية ، والفرق ذات الطبيعة النضالية^(١٠) .

والملة هي جماعة مستقرة نسبيا ذات حجم معقول وعلى شيء من التعقيد وتضم عددا من أعضائها بحق المولد . والملة واحدة ضمن عدد من الكنائس الموجودة داخل حدود إقليم معين أو عدد من المقاطعات . وأحيانا ما تكون السلطة في الملة هرمية وأحيانا أخرى تتبع من الأفعال الممثلة للجماعات المحلية لرجال الدين والملة عكس الفرقة من حيث أنها - الملة - تتميز بالرسمية من ناحية وبالتقليدية والابتعاد عن الحماس والتشدد من ناحية أخرى . ويعتبر رجال الدين في الملة مسؤولين عن رعاية تجمعاتهم .

(٩) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 231.

(١٠) *Ib. id.*, P. 231.

كذلك فان الملة لا تمنع من الاشتراك في الحروب ، ولا تحاول السيطرة على العالم ولكنها في أغلب الاحوال تكون في علاقة تعاون مع المنظمات والسلطات الدينية والمؤسسات الدينية الاخرى . ويمكن أن نميز نوعين أساسيين من المال فقد تكون المال أصلاً⁽¹⁾ فرقا كونت اتجاهها سلميا مع العالم وقد تكون المال من ناحية أخرى كنائس سابقة ولكنها تحت ظروف الاستمرارية أخذت شكل المال ، كما هو الحال في أمريكا ، ولعل كنائس Boptist و Methodist خير أمثلة للمال التي نبعت أصلاً من كنائس سابقة ، بينما تعد كنائس Lutheran Epicopal والتي أسست على المستوى القومي في إنجلترا بمثابة مال في الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹¹⁾ .

والطائفة Cult من ناحية أخرى تتميز بأنها جماعة دينية صغيرة وتشابه في بعض جوانبها مع الفرقة ، وان كانت تختلف عنها في أن العضوية قاصرة على المناطق الحضرية . وغالبا ما يلجأ أعضاء الطائفة للانضمام اليها عندما يواجهون بالوحدة والتوتر في زحام المدينة وعندما يكونوا في سن متأخرة من حياتهم . وتعد العضوية في الطائفة تطوعية ، ولا يعنى الانضمام الى الطائفة الالتزام بقواعدها النظامية . وتعتبر السلطة في الطائفة ضعيفة وليس لها أثر واضح . والأعضاء ينتمون الى الطائفة الطائفة ليس بسبب قبول اعتقاداتها وممارساتها ولكن لتوافق معظمهم مع الآخرين . ولا تقتضى عضوية الطائفة عدم الانتماء الى كنائس تقليدية فالعضوية والانتماء هنا ، غير واضحين المعالم وغالبا ما لا يكونا منظمين والقيادة في الطائفة كرزمانية وغير رسمية . وغالبا ما تركز معتقدات الطائفة على أحد الجوانب الخاصة بالتعاليم الدينية وقد تستعير بعض السمات من ثقافات أخرى .

(11) Nottingham, E., K., op. cit., P. 233.

ولا ينسحب أعضاء الطائفة من الأمور الدنيوية ولا يعارضونها .
حقيقة أن أعضاء الطوائف ليسوا مهتمين بالمشاكل السياسية والاجتماعية
بشكل نشط ، ولكن وظيفة الطائفة هي مساعدة الأعضاء على التوافق بقدر
الامكان مع العالم الدنيوي ونظمته المختلفة . وقد يساوي بعض علماء
الاجتماع الطائفة بالمراحل الأولى لتطور الفرقة . ولكن الفارق الاساس
الذي نؤكد فيه هنا هو الطبيعة الاختيارية والتسامحية للطائفة في مقابل
التشدد الاخلاقي والنظمي للفرقة ولعل من أهم الامثلة في العالم
الغربي على مثل هذا النوع من الطوائف هو حركة Father Divine's
peac Movement وحركة IAM Movement . وبعض حركات
الشباب كحركة Krishna واتباع Meher Baba (١٢) .

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الدينى وأنواع المجتمعات

على الرغم من أن بعض أنواع التنظيم الدينى متناسب وأنواع معينة من المجتمعات أكثر من غيرها ، إلا أن هناك امكانية تواجد عديد من أنماط التنظيم الدينى فى نفس المجتمع . فتى المجتمعات البدائية لاتجد تمييزا بين التنظيم الدينى والتنظيم العام للمجتمع فكلاهما متضمن فى الآخر . أما فى المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية نجد أن هناك وضعاً اجتماعياً يسمح بوجود الكنائس الكبرى مثل الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الارثوذكسية الشرقية . ويرجع اختفاء الكنيسة العالمية فى العالم الغربى الى ظهور عديد من الكنائس القومية فى العديد من المجتمعات . وقبل ظهور الدول القومية الكبرى كان المجتمع يتميز بالاقطاع الزراعى ومع بداية التحول السياسى نجد أن التنظيم الدينى يؤكد على الوحدة وبالرغم من أن ظهور الحكومات القومية قد حطم هذه الوحدة إلا أنها دعمت نفسها بشكل معدل من التنظيم الدينى والذي أكد دعت فيه الوحدة الدينية والوحدة القومية^(١) .

وبتحلل النموذج الثانى من المجتمعات ظهر لنا نوع من التحدى للسلطة الدينية ، وقد أدى هذا الى ظهور الفرق كمنظمات دينية تضم كلا من الاغراض الدينية والسياسية . ومن خلال الصراع بين الفرق والكنائس المسيطرة وبين الفرق وبعضها بعضاً برزت مرحلة جديدة للتسامح الدينى والحرية الدينية الى الوجود .

(1) Nottingham, E., *E. & P.*, P. 235.

وفى النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — والتي

تتميز بالحرية المدنية التي حققتها الفرق • نلاحظ أن هذه المجتمعات

الحضرية اللامتجانسة والمتميزة بالفردية لا تجد امكانية لکنائس جديدة .

أكثر من هذا فان والاتجاه العام السائد فى هذه المجتمعات ككل يعتبر معاديا

للکنائس القائمة ، فلكل الكنائس سواء كانت عالمية أو قومية . تأخذ

شكل ومكانة الملك أرادت أو لم ترد .

فالملة اذن هى النوع المميز للتنظيم الدينى للنموذج الثالث من المجتمعات

المجتمعات • كما أشرنا فان بعض الكنائس السابقة قد تحطت من ادعاءاتها

العالمية حيث يميل معظم أعضاء الفرق الى تحسين أوضاعهم الاجتماعية

والاقتصادية وذلك باستغلال الفرص المتاحة فى المجتمع الصناعى • وتعتبر

الملة مناسبة لمثل هذا النوع من الناس فهم خير تمثيل لمستوى الطبقة

المتوسطة ، فالعضوية فيها اختيارية ويحقق هذا الاختيار للانتماء الى

حاجة الفرد للشعور بالتميز الذاتى ويخفف من معاناته الاقتصادية (2) .

وعلى الرغم من أن الملة هى النموذج المميز للتنظيم الدينى بالمجتمعات

الحديثة الا أن هناك عدیدا من الفرق والطوائف الجديدة • فليس لكل

الأعضاء مقدرة على التوافق مع حركة التنقل الاجتماعى ، فهؤلاء المذنبين

يفشلوا فى تحقيق هذا التكيف غالبا ما ينسبون ويكونون فرقا جديدة ،

فعندما يهاجر الافراد من المناطق الريفية الى المدن الكبرى غالبا ما يجدون

أنفسهم فى حالة من الضياع وعدم الاستقرار فى كنيسة المدينة حتى لو

كانت لا تخرج عن كونها ممثلة للثمة وذلك لانها لا تحقق أو تشبع نفس

الحاجات التى كانت تشبعها الكنيسة فى موطنهم الاصلى • وعلى ذلك

(2) Nottingham, E., K, *op. cit.*, P. 235.

ونجد أن مهاجرى الريف ، خاصة الذين يعملون بأجور منخفضة فى المدينة
يشكلون فرقا جديدة حتى يحصلوا على نوع من المكانة الاجتماعية
ويواصلوا أداء الطقوس الدينية التى اعتادوا عليها فى موطنهم
الاصلى (3).

وغالبا ما تعد الطائفة ظاهرة متروبوليتية ، فالضواحي الحضرية
تتميز باللامعيارية anomie والتى تتضمن غياب الاتفاق العام حول
المعايير التى تحدد الطرق المقبولة للسلوك ، وفى المراكز الريفية الصغيرة
نجد أن الفرد غالبا ما يعتاد تنظيم سلوكه وفقا لهذه المعايير ، ومن ثم
فانه يصاب بالغموض الاخلاقى عندما ينتقل الى المراكز الحضرية نظرا
لوجود التنوع الهائل فى المقاييس الاخلاقية المتنافسة والمتصارعة. وهذه
اللامعيارية فى الحياة الحضرية غالبا ما تؤدى الى أن يكون الفرد منطويا
على ذاته متغاضيا عن أهمية وسائل الضبط الجمعى . وفى هذه المراكز
الحضرية نجد أن التمسك بالمعايير الدينية التقليدية قد قل لدرجة كبيرة ،
ففى الحياة الحضرية نجد الكثير من الافراد يعانون من التفكك والتخبط.
أكثر من هذا فاننا نجد فى المراكز الحضرية عددا من الاعتقادات الدينية
والاخلاقية والافكار الفلسفية من كل أنحاء العالم ، وتشكل هذه الافكار
قاعدة للاعتقاد الطائفى ينجذب اليها الافراد الحضريين ، سواء المتعلم
أو الجاهل منهم . والوظيفة الاساسية لهذه الطوائف هى اعطاء شعور
بالارتباط دون وضع مطالب أو قيود أخلاقية . ونظرا لان النموذج
الثالث للمجتمعات - المجتمعات الصناعية - يحتوى على عديد من الافراد
المغتربين ، فليس من المستغرب أن تكون فلاطائفة هى التنظيم الدينى
المميز لهذا النوع من المجتمعات .

(3) Nottingham, E., K., op. cit., P. 235.

ولعل المجتمع الحديث بما يحتويه من وسائل اتصال واستخدام

للكمبيوتر قد أحدث ثورة في شكل المجتمع ، تشابه تلك التي حدثت

عندما تحول المجتمع من مجتمع زراعى الى مجتمع صناعى • ففى هذه

المرحلة الثالثة قد يتبادر الى الذهن السؤال التالى : هل سيكون هناك

استمرارية للتنظيمات الدينية لتقابل الحاجات النفسية والدينية والاجتماعية

لأعضاء هذا المجتمع الجديد ؟ • الحق ان الانسان الحديث يسدو وكأنه

يشكل حياته وفقاً للسياق البيروقراطى فهو يجد أن ذاتيته قد تعرف

أو تحدد فى شكل أرقام ، سواء ذهب الى البنك أو فى وظيفة أو فى

مكتب التأمينات الاجتماعية • وفى هذه الحالة نجد ان الانسان يحاول

أن يسعى لاكتشاف ذاته من خلال صفات كيفية ، ويؤكد هذا من خلال

طرق مميزة • فقد يلجأ الى الدين والتنظيم الدينى على أنه الملاذ الاخير

الذى قد يحقق فيه اكتشاف الذات والتعبير عنها • أكثر من هذا ، فان

وسائل الاتصال الحديثة قد ساعدت الافراد المهتمين بالامور الدينية أن

يكونوا على اتصال بالعالم كله ، ومن ثم بكل الاشكال المختلفة من الاديان

والتنظيمات الدينية • وهناك مظاهر واضحة تشير الى أن كثير من

التنظيمات الدينية القائمة فقط هى التى تحاول التداخل والتعايش مع

الاشكال التنظيمية الجديدة ، ولكن هناك تنظيمات جديدة كلية فى سبيلها

الى الظهور^(٤) •

(٤) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 237-238.

٦ - تأثير التنظيم الدينى فى المجتمع المعاصر :

يتفق العلماء الاجتماعيون فيما بينهم على أن الاختلافات الطبقية والعمرية ترتبط بالطرق المختلفة التى ينظر بها الى العالم ، فكبار السن غالبا ما يكونون فى حالة من الرضا بالنسبة لكل ما يجرى فى العالم ، وعلى العكس فإن الشباب غالبا ما ينظرون نظرة مدتلفة للأمور وذلك باعتبارهم أكثر تقبلا للتغيرات الجديدة . أكثر من هذا ، فإن أفراد الطبقة الوسطى ليس لديهم اهتمام كبير بالتفكك الاجتماعى وانحراف الأحداث . ولذا نجدهم غير مكترئين بالقوى الاجتماعية وراء ذلك السلوك . كذلك ، وليس لديهم فكرة واضحة عن الكيفية التى يمكن أن تسهم بها التنظيمات الدينية فى معالجة مثل هذا النوع من السلوك ، ورجال الدين الذين يهتمون بجعل تنظيماتهم «مناسبة» للعصر الحديث وذلك من خلال اشتراكهم فى حل المشاكل الملحة فى مجتمعاتهم وهذا يتطلب ديموقراطية كاملة فى الهيئات الدينية ، كذلك لا نتوقع من التنظيمات الدينية ذات المصادر المحدودة أن تقوم بما فشل المجتمع الكبير فى القيام به . وفى أحيان أخرى نجد أن التنظيمات الدينية أقل تقدمية من المجتمع العلمانى^(١) .

وهناك محاولات رائدة لخلق تنظيمات دينية أكثر توافقا مع الحاجات الملحة للناس فى المجتمعات الحديثة وتتميز هذه التنظيمات الجديدة بأن لها اتجاها معاديا للبيروقراطية وتوجه دعوتها مباشرة الى الشباب الذين

(١) Nottingham, E., K., op. cit., P. 247.

يعتبرون مغتربين من وجهة نظر التنظيمات الدينية والسياسية القائمة ، وتحاول هذه التنظيمات الجديدة أن تغالى في الارضاء الشخصى والتعبير الذاتى ومشاركة الأفراد في جماعاتهم الاولى وتهتم هذه التنظيمات بالمناطق المتخلفة وتوجه أنشطتها الى حركات الهييز ومدمنى المخدرات والساخطين على النظام وغيرهم ، وهذه التنظيمات لا تهتم بأخطاء الناس ولكنها تحاول فهم سلوكهم ، فالشعائر الحديثة ليست هي الوسيلة الوحيدة للمشاركة مع الجماعات الدينية . فالموسيقى ، خاصة موسيقى الجاز ، والرقص ، والرحلات ، والحفلات كلها أشكال جديدة لتعبير الدينى فى المجتمع الغربى (٢) .

على أية حال ، فان هذه التنظيمات الجديدة تعكس المحيط الاجتماعى بدلا من ادماجه . ولا يعنى هذا ان التنظيمات الدينية لا تبذل من جانبها أى محاولات للتأثير فى المجتمعات المحلية والقومية لتسير بها نحو الكمال الدينى ، بل على العكس من ذلك ، فاننا نجد أن محور الوعظ الدينى والانشطة الاجتماعية التى تقوم بها هذه المنظمات الدينية تمثل كثيرا من انجهد الذى يبذل فى هذا المجال . ولكن رغم هذا يبقى أمامنا سؤال عن مدى تأثير هذه الجهود فى تعديل الوضع الاجتماعى . ويشير لنسكى الى أنه على الرغم من أن هذه التنظيمات غير ناضجة ، الا أن الافعال اليومية للعديد من أعضاء الجماعات الدينية تعكس تأثرا بالغسا بهذه التنظيمات . ولكى نفهم طبيعة الجهد المبذول من التنظيمات الدينية فى المجتمعات الحديثة فمن المفيد أن نختبر بعض الوسائل التى تعمل على

(٢) أنظر :

Broden, C., *These Also Behene: A Study of Modern American Cullts and Minority Religious Movement*. New York: Macmillan, 1949.

خلق الضغوط الاجتماعية داخل التنظيمات الفردية • وتشير البحوث التي
تمت في هذا المجال الى أن هناك اتفاقاً في الآراء حول ارتباط التغيرات
المتوقعة مع القيم الدينية ، بينما نجد أن هناك نسبة كبيرة من الآراء
الخاصة بالأفراد المسؤولين عن الشؤون المالية لوضع السياسات في
التنظيمات الدينية ممن يعارضون أي تفسيرات اجتماعية في المجتمع
المحيط بها (3).

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 249-252.

٧ - السلطة الدينية :

بغض النظر عن أصل الدين في المجتمع ، غالبا ما يتخذ الدين شكلا بيروقراطيا ولا شك ان البيروقراطية الدينية تختلف من مجتمع الى آخر ، ففي المجتمعات الغربية غالبا ما ينظم الدين حول شكل هيراركي hierarchy وهرمي . فلا يمكن مثلا أن نتصور وجود استمرار الكاثوليكية الرومانية دون هذه الهيراركية . وفي المجتمعات غير الغربية لانجد تنظيمات هيراركية رسمية على غرار النموذج الكاثوليكي ، ولعل غياب هذه التنظيمات هو الذي منع الاديان من التطور من عصر الى آخر . ففي الهندوسية على سبيل المثال ، لا نجد أي مقارنة بما هو موجود في الكنيسة أو الملة . فالبيروقراطية بهذه الديانة ليست معقدة ولها الطابع المحلي ، ومن ثم يتطور نسق رسمي للاتصال بين الوحدات المحلية لاقامة سياسة عامة تحاول القضاء على الصراعات الخاصة بالعميدة وتوحد ممارسة الشعائر . هذه الاختلافات ، بطبيعة الحال ، تعكس الطرق المختلفة التي من خلالها يتكامل الدين مع المجتمع وكذلك التنوع في بناء البيروقراطية في كل أنظمة المجتمع^(١) .

ويلاحظ جلوك Glock أن علماء الاجتماع لم يعطوا اهتماما كافيا للتنظيمات الدينية على أساس من الدراسات المقارنة في الثقافات المختلفة ويلاحظ أن هناك الكثير من الدراسات حول التنظيم الديني في المسيحية

(1) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.) Sociology Today, op. cit., Vol. 1, P. 157,

بصفة خاصة • ولعل الكثير من الدراسات قد دار حول تفرقة ترولتش Troeltsch بين الفرقة والكنيسة •

على أية حال ، وهناك حاجة للعديد من الدراسات حول التطور البيروقراطي في مختلف الأديان • فالشكل البيروقراطي للنظم الدينية له علاقة • ~~بلا شك~~ • باللاهوت وشكل السلطة الممارسة على الأعضاء ومقدار التأثير الذي يمارس على السياسة العامة • وكما يعلق جلوك ، هناك ~~هناك القليل~~ من الدراسات السوسيولوجية التي تركز حول البيروقراطية الدينية • وليس هناك نظرية لتنظيم هذا التنوع الخاص بهذه الأشكال البيروقراطية في التنظيمات الدينية⁽²⁾ •

ولعل من أهم المسائل الخاصة بدراسة البيروقراطية الدينية هي العملية الخاصة بصناعة القرار ، أي الطرق التي من خلالها تستطيع التنظيمات تكوين سياسة معينة وتحاول الاختيار من بين البدائل المتاحة • ولا شك أن هذا يقود إلى عديد من الأسئلة الأخرى حول كيفية تناسب هذه القرارات بالنسبة للأعضاء ، وكيف تتعامل البيروقراطية الدينية مع الضغوط الخاصة بتبني تفسيرات للكتب المقدسة تتناسب مع التغيرات السريعة في العالم الاجتماعي • ولا شك أن الإجابات المقارنة والمنظمة لمثل هذه الأسئلة سوف توضح التفاعل بين اللاهوت وبناء البيروقراطية الدينية •

ولا شك أن مناقشة التنظيم الديني تقودنا بالضرورة إلى مناقشة مشكلة القيادة والسلطة الدينية • وهنا نواجه مرة أخرى مسائل هامة مثل:

(2) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.) *Sociology Today, op. cit.*, Vol 1, P. 160

ما هي الظروف التي تبرز فيها القيادة الدينية المهمة (الكرزمايتية) ؟ .
وكيف ترد هذه القيادة ؟ وكيف تضمحل ؟ وما هي العملية الخاصة
بتخصص الادوار الدينية ؟ وما هي السلطة الدينية التي تمارس في
مختلف المجتمعات في مجالات معينة للحياة : وما هو نوع الناس الذي
يمثل لمثل هذه السلطة ؟ .

وبالرغم من أن هناك عددا من البيانات التاريخية حول القيادات
الدينية في شكل سير ذاتية وفي تاريخ الكنائس وغير ذلك ، إلا أن القليل
من هذه البيانات ذو نفع لعالم الاجتماع أو للمعالجة المنظمة لهذه المسائل .

٨ - الكارزما Charisma والسلطة الدينية :

لقد خصص فيبر جزءا كبيرا من أعماله لتوضيح دور «الكارزما» كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعي^(١) . وكنقطة بداية ؛ نقول أن فيبر ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات والتي تحدد بدورها سمات السلطة Authority وشرعية القوة التي تسمح بالتغير .

وأول هذه الانساق أو الاعتقادات — كما يذهب فيبر — هو السلطة التقليدية Traditional authority والتي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد Sanctity of tradition ونسق القيم القائم تحت هذه السلطة

(١) لم يعرف فيبر مفهوم الكارزما Charisma في كتابه علم الاجتماع الديني *Sociology of Religion*, trans. by E. Fishchoff, Introduction by T. Parsons : Beacon Press, 1963.

ناهتمام فيبر كان موجها لبحث للنماذج المختلفة للنبوّة للكرزمية ودورها كمصدر تشريعي للقانون . وفي مكان آخر شرح لنا فيبر للكرزما كمفهوم ونظام . ولزيد من المعلومات حول مناقشة فيبر يرجع إلى :

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 324-423; *Law in Economy and Society* (Cambridge Mass. : Harvard University Press 1954). Gerth, H. H., and Mills, Wright, C., (Eds.) *From Max Weber: Essay in Sociology* op. cit., 245-264, 295; Eisenstadt, S. N., (ed.) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), PP. 40-65, Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1, PP. 18-26; Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A. S. R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2, PP. 199-213.

التقليدية يمكن أن ينظر اليه على أنه مقدس ودائم ومفهوم ، ولهذا فإن
قوة الحاكم محكومة بالتقاليد Traditions التي تعطيها شرعيتها ، ومن
ثم فانه بالرغم من أن التغير الاجتماعي يفرض أسس هذا النظام ، إلا
أنه ليس هناك مكان للاختيار الاجتماعي أو التغير الاجتماعي .

أما عن القيم التي تشرع السلطة الكرمزية Charismatic authority
النموذج الثاني - تقوم ، كما يذكر فيبر ، على (صفة خاصة لشخصية الفرد
الفرد ، وبفضلها يتميز عن أقرانه العاديين ولهذا يعامل على أنه يملك
قوى فوق طبيعية Supernatural أو فوق انسانية Superhuman أو على
الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة . مثل هذه القوى أو الصفات
ليست في متناول الشخص العادي ، ولكن ينظر اليها على أنها مقدسة
Divine أو قدوة ، وعلى أساس هذه الصفات أو القوى ، فإن
الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر اليه على أنه قائد Leader (٧) .

والقيادة الكرمزية أو الملهمة ، كما يذكر فيبر ، لها سمتين أساسيتين ،
الأولى : فهي دعوة إلى العنصر غير العقلاني Non-rational في الطبيعة الإنسانية
الإنسانية ، وبمعنى آخر فإن طاعة اتباع القائد الملهم أو تلافيده نابعة
من الحماس ، وقائمة على أساس الكرامات Sign التي تثبت الموهبة
الإلهية لديه . ولهذا فإن القائد الكرمزي يتطلب ولاء غير مشروط من
أتباعه (٨) تتسم الكرمزا بكونها خارجة على الطبيعة العادية، ولهذا
فهي تعارض بشدة كلا من السلطتين البيروقراطية والتقليدية ويمكن أن
تعرف الكرمزا على أنها تتسامى بالروتين Routine العادي وتضيف

(2) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 358-359.

قيما « راديكالية » للحياة اليونانية^(٣) هاتان السمتان تجعلان من الكرزما كما يقول فيبر « القوة (الثورية) المتميزة في التاريخ »^(٤).

وتسبح للفرصة دائما لظهور الكرزما في حالات الضرورة والظروف القاهرة ولهذا فان القائد الكرزمي « راديكالي » بطبيعته فهو يحاول دائما تحدى نسق القيم الثابت وذلك بمعالجة جوهر المشكلة . فالقائد الكرزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة ، وغالبا مايقنع أتباعه بهدف جديد ، ومن ثم فانه عندما تدرك كرزمتة his Charismatic في اليأس الاجتماعي وفلسفة القيمة ، فانه من المتوقع أن يتصفيا بالثورية ويؤكد فيبر أنه من أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمى جديد لأحداث التغير المجتمعى ، فان المصلحة المادية لا تكفى لخلق أو تفسير ذلك . ما يحتاج اليه ، كما يرى ، فيبر ، هو قوة روحية Spiritual Force أو كرزمية دينية Religions Chrisma ، وعند بروز الكرزما يكمنون هناك دائما دعوة Call لنشر قيم جديدة واحساس برفض الماضى ووعد وأمل في المستقبل^(٥).

وقد يظهر الكرزما في كل ميادين الحياة الاجتماعية ، الدينية ، الاخلاقية ، الفنية ، العلمية ، السياسية ، الادبية ، العسكرية . الخ^(٦).

(3) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization* op. cit., PP. 358-362.

(4) Ibid., P. 362.

(5) Ibid., P. 89.

بالنسبة لفيدر ، فان من أهم سمات الكرزما هي أنها (تظل بعيدة عن الانجازات الاقتصادية) .

(6) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization* op. cit., P. 237.

ورسالة الكرزما ، على أية حال ، دائما قوة ثورية evolutionary

Force ذلك فطرنا لانشغالها برغض القيم التقليدية والثورة على

الروتين الثابت . وبهذا فان الكرزما تحدث ثورة داخلية internal

revolution ، وذلك باثارة الناس من الداخل وتشكيل الاشياء طبقاً

للادارة الثورية الكرزمية .^(٧) وطالما أن الكرزما بطبيعتها صفة استثنائية

حيث لا يمكن تعليمها أو نقلها فان سلطتها تصبح مصدرا لصعوبات

أعنى - كيف يمكن لمثل هذه السلطة أن تستمر اذا ما حدث وأن اختفى

قائدها الكرزماتي ؟ يذهب فيبر الى أن هذه السلطة يعين لها فرد آخر ،

وذلك بوسائل متنوعة ، مثل التمتع بصفات معينة ، الثورية ، خالقاً

الجديد يعين كخليفة من القائد الاصلى ، ويعين من التلاميذ أو الورثة^(٨) .

وهذا ما يسميه فيبر «بتعاقب الكرزما» charismatic succession

ولما كانت الكرزما تقف فى معارضة للنظام التقليدى والبيروقراطى ،

فان الترشيذ Rationalization^(٩) ، النموذج الثالث للسلطة ، ليس

أقل من كونه قوة ثورية من الكرزما . وبالرغم من أن هذه القوة العقلية

تشارك الى حد كبير مفهوم الكرزما فى خصائصه ، الا أن هذا لا يعنى

(٧) يوضح فيبر المقصود بهذه الثورة الداخلية بقوله : (الكرزما ربما قد

تتضمن إعادة تنظيم داخلى أو ذاتى ناتج عن المعاناة أو الصراع أو الحماس ،

ربما يؤدي ذلك الى تغير راديكالى فى النسق المركزى للاتجاهات وموجهات

الفعل ، حيث تعطى وجهة جديدة كلية لكل الاتجاهات نحو مشاكل مختلفة) .

Ibid., P. 68.

(8) Ibid., P. 77.

(٩) هذه القوة العاقلة Rationality ناتجة عن كونها قائمة بطريقة

بمعترف بها على أنها شرعية Legal

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*

op. cit., P. 235.

أن العقلانية : ببساطة : استمرار للكرزما . وفى الحقيقة يرتبط فيير الى العقلانية فى عدة أشكال مختلفة : ووجد أنها ليست غائبة بصورة كلية عن أى نموذج من السلطة . «أن حقيقة الكرزما أنها عندما تأتي . تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتعطى قوة للتقاليد أو التنشئة الاجتماعية» (١٠) . وعندما تفشل الكرزما فى تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية وعندما تحقق فى مسابقة التغير أو تقتت النظام القائم . عندئذ تفقد الكرزما «سمتها الطارئة» emergency character أو تكون قد فقدت عصبها Nerve الثورى . ولهذا يبرز الترشيح كاستجابة للمشاكل داخل النظام الكرزماتى القائم ويتحد مع النسق النقيمى المؤسس عليه . هذا «الادمج» هو ما يسميه فيير (تحول الكرزما) Transformation of Charisma (١١) .

وما يجب التركيز عليه هنا هو أنه من طريق إعادة توجيه كل الاتجاهات بصور شاملة ، وكذلك كل جوانب الحياة ، يغير القائد المهم المجتمع من الداخل ، ويحقق نفاذه الى النظام القائم ، بعد أن يكون قد تعرف تماما على كل الامكانيات أو الاحتمالات المتاحة فى النسق الاجتماعى وهذا النوع من التغير الاجتماعى — كما يذهب فيير متصل بالقائد المهم والتزامه الذى له مفهوما أخلاقيا ، ويقول فيير «أن هذه القاعدة كامنة أكثر ، فى مفهوم أن واجب هؤلاء الذين يدعون الى رسالة كرزمية ، أدرك صفتها (الاخلاقية) والعمل طبقا لذلك» (١٢) والكرزما فى أجل صورها

(10) Gerth and Mills, (eds) *op. cit.*, P. 235.

(11) Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization op. cit.*, PP. 363-393.

(12) *Ibid.*, P. 359.

— كما يرى فيير — عندما تكون دعوة الى الالتزام بقيم جديدة وتحديث
Modernization النسق الاجتماعي من خلال القيم • وهذا ما يفسر لك
لماذا أعطى فيير أهمية كبرى للواجبات الاخلاقية عند النبي : Prophet
كدعاية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم^(١٣).

(١٣) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion, op. cit.*, PP. 32-59. XXXIII.

٩ - خاتمة

حاولنا أن نبين في هذا الفصل كيف أن التنظيمات الدينية تظهر كنتيجة مصاحبة للتمايز الاجتماعي وتقسيم العمل في المجتمع . وهناك تنظيمات دينية معينة تتبع من الطريقة الدينية الخاصة بالقائد الديني وأتباعه . ولكن هذه التنظيمات تواجه عددا من المشاكل خاصة بعد وفاة القائد الكرزماتي نفسه أو محاولة تغلب الروتين اليومي على الطابع الكرزماتي . ولقد حدد لنا O'dea عددا من المشاكل التي تواجه التنظيم الديني وهي ما يطلق عليها المشاكل الخاصة بعملية التنظيم للدين ، فعملية تنظيم الدين تحتوي على عملية أخرى هي تحديد الأدوار والمكانات ونسق الخبرات الدنيوية والآخرية . كذلك فإن والدافع الخالص الذي يصاحب الحركة قد يصيبه الفتور بعد وفاة القائد الديني نفسه . ومن بين المشاكل التي تواجهها التنظيمات كذلك ، غلبة الاهتمام بالأمور الدنيوية على حساب الجوانب الروحية . وهنا يمكن أن نتحدث عن الصعوبات التي تعترض التنظيمات الدينية في المجتمعات العلمانية الحديثة ^(١) فمعظم الأديان قد طورت بناءات بيروقراطية منذ الفترات الأولى لهذه الأديان وقد أصابت التأثيرات العلمانية الجوانب الثقافية في المجتمع بما في ذلك الثقافة الدينية نفسها ، وأصبحت بطريقة أو بأخرى تحت تأثير الدعاوى العلمانية والمنظمات العقلانية الحديثة . وفي مواجهة هذا قد تلجأ التنظيمات الدينية إلى التوصل لحماية أوضاعها وعقائدها .

وان كان فيبر لم يعط التنظيمات الدينية القدر الكافي من التحليل إلا أن الفضل يرجع إليه في أنه كان أول من وضع التفرقة بين «الفرقة»

— الكنيسة • واستطاع ترولتش أن ينمى بالتفصيل هذه التفرقة • كذلك
هناك علاقة بين التفرقة وبين التمييز الذى يتم بين صاحب الرسالة
والنبي المثالى • فكل هذا ، بلا شك ، ألقى الضوء على دور القيادة الدينية
فى التغير الاجتماعى فى الفترات التاريخية الماضية ، وما صاحب ذلك
من تكوين تنظيمات دينية تحمل تلك الصفات الكرزماتية • وتغير
التنظيمات الدينية من الموضوعات التى تركزت عليها الدراسات الدينية
وخاصة فيما يتصل بمسائل معينة كالقيادة وأشكال السلطة فيها • وتكشف
هذه الدراسات عن أن القيادة الدينية لم يعد لها هذه الأهمية فى المجتمعات
الحديثة وذلك لتفتت وظيفة القيادة الى عديد من الوظائف والأدوار
الفرعية داخل التنظيم الدينى نفسه • وقد يفسر هذا أيضا ، كما بينا ،
بسيطرة السلطة التنظيمية العقلانية على السلطة الكرزماتية فى المجتمع
الحديث • على أية حال ، فقد كان لهذا الفصل هدفا محددا هو تحديد
الخصائص البنائية للتنظيمات الدينية والمشكلات التى تواجهها ، وأنماطها
ودور القيادة الدينية بها •

الفصل التاسع

التحليل السيوسولوجى للتجربة الدينية

التحليل السيوسولوجى للتجربة الدينية

- ١ - تمهيد •
- ٢ - طبيعة التجربة الدينية •
- ٣ - عناصر التجربة الدينية •
 - أ (المقدس •
 - ب (المعتقدات والممارسات •
 - ج (الرمزية •
 - د (مجتمع المؤمنين •
 - هـ (القيم الاخلاقية •
- ٤ - أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية •
 - أ (التعبير عن التجربة الدينية فى الفكر •
 - ب (التعبير عن التجربة الدينية فى الفعل •
 - ج (التعبير عن التجربة الدينية فى العضوية الجماعية •
- ٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء •
 - أ (دور الدين فى مواقف الازمات •
 - ب (الدين كوسيلة للتكيف •
 - ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف •
 - د (السحر والعلم والدين فى نماذج المجتمعات المختلفة •
- ٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى •
 - أ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية •
 - ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع •
 - ج (التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعى •
- ٧ - خاتمة •

١ - تمهيد :

يتفق العلماء على أن هناك عنصر أساسيا في حياة الإنسان يوجه أفكاره ومشاعره وأفعاله ، ويدرك الإنسان أن هذا العنصر وراء التجربة اليومية — هذا هو ما يشكل جوهر التجربة الدينية • فالدين اذن «تجربة» experience مع العالم الماورائي أو الدينى • وقد تختلف هذه التجربة من حيث شدتها وكليتها بالنسبة للفرد أو الجماعة، كذلك فان محتوى وطبيعة التجربة الخاصة بالمجال الدينى قد تتنوع حسب تنوع الاديان نفسها •

ويجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الدينى لابد وأن يحتوى على ما يسمى بالمقدس أو الاله أو الكائنات الروحية الاخرى ، وبدون المقدس لا يعتبر المجال فوق الطبيعى ديناً • فالدين هو ما يفعلونه الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عضوى • من هذا يمكن القول أن التجربة الدينية هي علاقة الانسان باهتماماته العليا أو المطلقة، ونحن هنا وفى بحثنا للتجربة الدينية لا نناقش صدق أو كذب فكرة المجتمع عن المقدس ، ولكن ينصب اهتمامنا الاساسى على التحليل السوسيولوجى للسلوك الدينى كانعكاس للتجربة الدينية ، أعنى أننا لا نهتم بوجود المقدس أو عدمه • فعلم الاجتماع الدينى يهتم بالوظيفة والفائدة الاجتماعية لمحتويات التجربة الدينية فى نسق الفعل الاجتماعى وكما سوف نرى ، فانه إذا كان وجود المقدس هو العنصر الرئيسى فى التجربة الدينية فانه لابد وأن ترتبط به اتجاهات الافراد وعملية تكوين أنساق فكرية ورمزية للتعبير عن التجربة الدينية • كما يحتوى المجال

الدينى أيضا على نسق للممارسات والشعائر التى يشارك فيها الاعضاء من خلال القيم الجمعية التى تتطلبها التجربة الدينية .

ولعل مناقشة اهمية وجود المقدس فى التجربة الدينية يؤدى بنا هنا الى الاشارة الى أن الباحثين يحاولون النظر الى الحركات السياسية الكبرى فى العالم «مثل الشيوعية ، الفاشية ، القومية ..» على أنها رغم عدم اهتمامها بما هو فوق طبيعى الا ان لها معظم خصائص التجربة الدينية . فهذه الحركات ، كما يذهب هؤلاء الباحثين تحتوى على نسق من الاعتقاد والرمزية والشعائر ولها قيم مشتركة وتنظيم سياسى أو اجتماعى . «والمقدس» - اذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح هنا - بالنسبة لهذه الحركات ، هو الاهتمام بالحياة الانسانية فى هذا العالم؛ أو الاهتمام بمصير مجتمع من المجتمعات الانسانية . والسؤال الذى يثار هنا ، هل يمكن اعتبار هذه الحركات أديان رغم عدم احتوائها على فكرة واضحة عن ما يطلق عليه المقدس أو ما هو فوق طبيعى ؟ . الحق أن عددا من علماء الاجتماع ينظر الى هذه الحركات باعتبارها «أديانا» علمانية ولا يمكن أن تصف على أنها «أديان» بالمعنى الشائع لكلمة الدين . فالتجربة الدينية أولا وأخيرا ، هى الشعور بالخشوع والرهبة أمام قوة عليا يطلق عليها المقدس ، وهذا ما لا نجد له مثيلا فى هذه الحركات .

وسوف نناقش فى هذا الفصل طبيعة التجربة الدينية والمعايير المستخدمة للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب منها وسوف نبين كذلك المقومات الرئيسية فى التجربة الدينية ، أعنى المقدس ونسق الافكار والرموز والممارسات والشعائر ومجتمع المؤمنين والقيم الاخلاقية المشتركة . وتتطلب مناقشة التجربة الدينية ، مناقشة أشكال التعبير عنها ، سواء فى الفكر أو الفعل أو فى العضوية الجمعية . ونناقش من ناحية أخرى

بالتفصيل ، علاقة التجربة الدينية بالفرد ، أعنى كيف يمكن أن يكون الدين بمثابة أداة لتكيف الانسان فى مواجهة مواقف الازمات ، وهل يمكن للعلم أن يقوم بنفس الوظيفة أم لا ؟ • وأخيرا سوف نعين دور الدين فى إعطاء تفسيرات وتبريرات أخلاقية لمشكلة المعنى فى المجتمع وإضفاء الشرعية على الأنظمة الاجتماعية الأخرى ، ومناقشة التداخل القائم بين النظام الدينى والأنظمة السياسية والاقتصادية سواء فى المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الحديثة •

٢ - طبيعة التجربة الدينية :

لو أردنا تحديد طبيعة التجربة الدينية فمن أين نبدأ ؟ ففى مقابل الاهتمام الشائع بالبحث عن وظيفة الدين ، من الأهمية أن نؤكد البحث عن طبيعة الدين . وهناك اتجاه ثالث ، حيث ذهب Wilfred C. Smith إلى أن « تقدم الدراسة العلمية للإديان يمكن تحقيقها إذا أمكننا التعود على أن ننسى ما يسمى بطبيعة الدين ونهتم بدلا من ذلك بعملية تطوره المعاصر » . أما المدرسة الوظيفية المتمثلة فى آراء مالتينوفسكى ، و رادكليف - براون ، وإيفانز بريشارد ، فإنها تذهب إلى أنه « طالما لا يمكن التعرف على أى نظام أو مذهب دينى عن طريق موضوعاته الأساسية ، فإنه ربما من الممكن أن ندرك وظائفه » . وفى مكان آخر يقول مالتينوفسكى : « ان الدين لا يمكن أن يلاحظ بطريقة بسيطة . ولكن كل ما يمكن أن ندرسه هو وظائفه التى يقوم بها » كذلك رادكليف - براون ، بالرغم من أنه يتحدث عن فهم حقيقى لطبيعة الدين Real understanding nature of religion إلا أنه أمتدح Fustel de Coulanges وأميل دور كيم E. Durkheim وآخرون فى دراستهم لمعرفة آثار إديان معينة^(١)

والحقيقة أنه يبدو أن هناك طريقتان لفهم طبيعة التجربة الدينية ، الطريقة الأولى^(١) ، وهى التى تخص بالوصف التاريخى لدين معين أو فرقة أو مدرسة دينية . والطريقة الثانية^(٢) وهى التى تبدأ من التساؤل بأين أنا؟ "Where I am" بمعنى : المدى أو المجال الكامن للتجربة الشخصية . « وأنا » هنا يمكن أن تكون فرد أو جماعة .

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 27-28.

ولعل المدخل الذي يبدأ بالمجسّد الكامن للتجربة . كم يذهب وب Webb عرضة لاعتراضين . ⁽¹⁾ "لاول أن كلمة تجربة experience تبدو وكأنها تشير الى تجربة 'نفسية' human بدلا من تجربة مقدسة divine . بمعنى أنها تركز على التجربة بدلا من المجرب . وعلى أية حال . فعلى الرغم من أنها تقترض الاستقلال التصوري للموضوع المجرب إلا أنها تتلافى الذاتية Subjectivism . وهذا فضلا عن أن استخدام لفظة « تجريبي أو تجاربنا » يمنع امكانية وجود الوحي المقدس والذي يشكل عنصرا أساسيا لهذه التجربة . والاعتراض الثاني ⁽²⁾ على هذا المدخل هو أنه يبدأ بتجربة الفرد ومن العسير أن لم يكن من المستحيل أن يقوم لتجربة الجمعية للدين .

ولا شك أن هناك فائدة واضحة من التأكيد على المدخل التجريبي وأدوات الملاحظة المستخدمة والتي تميز الدراسات المعاصرة للدين ، ولا يمكن أن ترفض الحقائق المستخرجة من تحليل هذه التجارب الدينية وكما هو الحال مع أي عمل فان القصد أو النية intention هي التي تميز الفعل الديني . ويؤكد الفينومينولوجيون أن هذه النية أو القصد ينبغي أن تمنح اهتماما ولا يمكن إهمالها من أجل تحليل الظروف النفسية أو خصائص الفعل . ولا شك أن المدخل التجريبي يتقدم بأمانة العلاقة المألوفة بين التجربة الدينية والأنواع الأخرى من التجارب الإنسانية ، وفي الوقت نفسه ، يحتفظ بالطبيعة الحقيقية للتجربة الدينية . وهنا يمكن أن نقبس قول بول تلك Paul Tillich بأن « التجارب الدينية متضمنة في التجارب العامة ، ورغم أن الأولى تتميز عن الثانية إلا أنهما لا ينفصلان » ⁽³⁾ .

(2) Quoted in wach, J. op. cit., P. 30.

ويبدو أن هناك أربع وجهات نظر بالنسبة لطبيعة التجربة الدينية :

الاتجاه الاول : ويتمثل في الادعاء بأنه ليس هناك شيء اسمه

« تجربة دينية » وان هي الا « وهم » . وهذا الرأي كثير ما أفتق عليه
العديد من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة .

الاتجاه الثاني : يسمح بوجود تجربة دينية « أصيلة » ولكنه يذهب

الى أنه لا يمكن عزلها لتداخلها مع « التجربة العامة » . وقد عبر عن ذلك
الرأى Dewey Ames Wiemen وبعض المفكرين الاوربيين
والامريكين .

الاتجاه الثالث : وهو يميز شكل وتاريخ أحد الاديان على أنه التجربة

الدينية ، وهذا الاجراء يتميز بأنه تعبير عن اتجاه محافظ في كثير من
المجتمعات الدينية .

الاتجاه الرابع : ويرى أن هناك تجربة دينية أصيلة يمكن تمييزها

بالمعايير المحددة التي تستخدم مع أى تعبيرات أو تجارب أخرى . وتساعد
هذه المعايير في الكشف عن التجربة الدينية المقننة البعيدة عن التغيرات
المنافضة للمشاعر . وهذه المعايير هي : (3) .

المعيار الاول : من أول المعايير التي تميز التجربة الدينية هو

كأنه استجابتها لما يجرب على أنه الحقيقة العليا Ultimate Reality .
ونعنى « بالحقيقة العليا » تلك الحقيقة التي تؤثر في الانسان وتتحداه ،
وبهذا فانه يمكن القول بأن تجربة أى شيء محدد لا يمكن اعتبارها « دين »

(3) Wach, J., *op. cit.*, PP. 30-37.

ولكنها تكون تجربة شبه دينية • ويمكن تعريف التجربة الدينية على أنها
« استجابة » ولهذا فانها ليست « ذاتية » فقط : فنتبين نستجيب
« لشيء ما » ، فديكرت بدأ مع الذات فقط : « أنا أفكر » — بمعنى لا هذا
ولا ذاك ما يعنيني — ولكن فقط « أنا أفكر » : ومن ثم أنتهى ديكرت الى
« موضوع » • ومع هذا فان تجربتنا الدينية تعطينا الذات والموضوع —
الاثنين معا : أو عدم وجودهما • ولقد ذهب Von Hugel الى القول
بأن كل معارفنا هي عملية اكتشاف على أرض التجربة : كما هو الحال
بالنسبة لمعرفتنا الروحية فهي عملية اكتشاف تقوم على كونيّة Isness
الحقيقة العليا لله وتعريفنا للتجربة الدينية بأنها استجابة لما يجرب على
أنه « الحقيقة العليا » يعنى أن هذه التجربة تشتمل أربعة أشياء :

أ (افترض أن هناك درجات الوعى awareness مثل الادراك ،
المفهوم • • الخ • وهكذا فالشعور يستلزم التجربة •

ب (أن الاستجابة تعتبر جزء من المواجهة encounter •

ج (تتضمن التجربة مع الحقيقة العليا علاقة دينامية بين المجرّب ومن
تقوم معه التجربة • فالتجربة الدينية الحقّة لا يمكن أن تفهم في الفاظ
أستاتيكية ، فهي استمرار بدون توقف ومشاعر متصلة •

د (وأخيرا فاننا يجب أن نفهم « السمة النظامية » للتجربة الدينية،
بمعنى أنه يجب أن نفهمها وندركها في « وضع معين » فعندما تمارس
التجربة الدينية وتفهم تاريخيا وثقافيا واجتماعيا ، فاننا نجد دائما
محددة ولا يعنى ذلك النسبية والحتمية بأى شكل من أشكالها ، ولكنه
يعد بمثابة تحذير منهجى فقط •

المعيار الثانى : وهو يساعد على تحديد ما هو « أصيل » « وغير

أصيل « في التجربة الدينية • فالعبارة القائلة بأن التجربة يجب أن تدرك
على أنها « استجابة كاملة لكائن كلي للحقيقة العليا » نغنى بها أن الشخص
المتكامل (integral person) هو الذي نتحدث عنه : بمعنى أننا لا
نتكلم فقط عن المشاعر أو الفعل أو الإرادة منفصلة • وهذه التجربة أكثر
توحيداً أو أكثر تحقيقاً للعناصر المكونة لها وهي العنصر العقلي
intellectual والوجداني effective : والإرادي Voluntary وفي
هذا الاتجاه نجد أن التجربة الدينية تختلف عن التجارب التي تعتبر
« جزئية » : أي التي تهتم فقط بجزء واحد من حياة الإنسان • فالحقيقة
أن الدين يهتم بالإنسان ككل وبكل الحياة الإنسانية ، وهذه الحقيقة
يؤكدها أنعماس الشخص كلية في التجربة الدينية ، كما يؤكد هذا كذلك ،
سلوك المصلحين الدينيين العظام • ومن ناحية أخرى نجد أن الدراسات
السيكولوجية الحديثة قد أدركت أهمية ووظيفة العبادة في ضمان وتحقيق
الصحة الدينية والروحية للشخص • فلو فهمنا الدين على ما ينبغي أن
يكون لا يثبتنا أنه لا يمكن رفض الرأي القائل بأن الدين بمفرده يمكن أن
يحل المشاكل الرئيسية للمرض العقلي • فليس هناك ، كما ذهب يونج ،
سبب للصراع بين القائد الديني الحقيقي والمعالج النفسي • ولهذا أكدت
الدراسات النفسية عن الدين الهندوسي بقوة ، على دراسة التجربة الدينية
كمحاولة لفهم المجالات المختلفة للشعور • ولعل كل لاديان ، مثلي
المسيحية والإسلام وأديان الهند ، قد أكدت على الاتصال بين الناحية
البدنية والروحية • ولكن العصر الوضعي ، كما يرى فاخ ، قد سمح
بالتجزئة والانقسام فجعل من الشخص الإنساني كيانا شبه مستقل وبهذا
هدم وحدة الشخصية الفردية • ومن ثم فإن العقل والمشاعر والإرادة
ليس لها وجوداً مستقلاً أو منفصلاً •

والمعيار الثالث : للتجربة الدينية هو شدتها intensity وهذه السمة

تشير الى قوة وشمول تأثير التجربة وغيرها من التجارب فرجال الدين
العضام في كل العصور قد أثبتوا بالدليل القاطع شدة تأثير التجربة الدينية
في فكرهم وحديثهم وأفعالهم . غنى الاسلام مثلاً نجد الخيرة والحمية من
أجل تلبية رغبة الله والجهد ما هي الا تعبيرات عن شدة التجربة الدينية
ورغبة الفرد في التضحية من أجل انتشار عقيدته .

(٤)
وأخيراً يتمثل المعيار الرابع للتجربة الحقيقية في أنها تظهر في مجموعة
من الافعال ، وتشتمل على طائفة من الالتزامات . ففي المصدر القوى
للمشاعر والافعال . فأنعالفنا ما هي الا أدلة حقيقية أكدت لانفسنا الانتماء
لدين معين ، فبقدر ما تكون تجربتنا منتجة للافعال بقدر ما تعتبر تجربة
روحية ومقدسة . هذا ، وهناك اختلاف حول درجة التأكيد على أهمية
العقل في أديان الانسان المختلفة ، والمشكلة ليست فيما اذا كان من الضروري
ترجمة العقيدة الدينية في شكل معين ، ولكن السؤال يتعلق بما يشكل الفعل
المقبول من الاله والذي يسعى اليه المؤمن ، فالدين كما يقول Von Hugel
هو في الاصل « حاجة ، وتجربة » وتأكيد لما هو واقع ، وتحديد لما يجب
أن يكون ، فالشغل ينبغي فهمه بالمعنى الكلى .

هذه المعايير الاربعة تصف التجربة الدينية ، ولا يكفى وجود احدها
أو مجموعة منها للحكم على صحة تجربة بأنها دينية ، او ينبغي أن
توجد مجتمعة . ولكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون هناك دين بدون الاله
الذي يرى فاخ أن الفهم الخاطيء هو أن الذي يجعلنا نستبعد البوذية
والكونفوشيوسية من دائرة الاديان . فهي كأديان لها مفهوم مختلف عن
المفهوم التقليدي للحقيقة العليا ، فكليةما يؤكد على عقيدة متسامية في
شكل من أشكال الحقيقة العليا أو النظام الكوني . أما أشباه الاديان
Pseudo - religions فلها بعض سمات الدين ، ولكن لانسان فيها

ينتمي الى حقيقة ليست نهائية ولكنها محددة مثل الماركسية أو الشيوعية والدهرية والخنصرية والعلمانية وهكذا . فالتجربة الدينية الحقة ليست محدودة بمكان أو زمان ، بل على انعكس ولها صفة العمومية والعالمية^(٤) . فكما ذهب برجسون وليس هناك مجتمع بدون دين ، وكما أكد R. Firth فان الدين على في كل المجتمعات الانسانية والتجربة الدينية متأصلة في نفس الانسان ، فطبيعتنا الانسانية تتضمن الحماسة الدينية^(٥) .

تجربة الدينية ، نحن ، هي الجانب الداخلي لعلاقة الانسان بالله وتفكره فيه ولكن ما سبب اختلاف التجارب الدينية فيما بينها أو عدم اختلافها طالما أن الحقيقة العليا واحدة ؟ والحق أن الإجابة على هذا السؤال ، تتمثل في أن الدراسة العلمية للاديان سوف تعلمنا أن نميز بين « الاسماء » « والاشياء المسماة » . فالاسماء قد تتغير وقد تصبح أكثر اكتمالا ، كما أن فهمنا عن الله (تعالى) ربما يصبح أكثر اكتمالا ، ولكن الله (تعالى) نفسه لا يتأثر بهذه المسميات . وقد تتغير الاسماء وقد تبقى ،

(٤) لزيد من المعلومات عن التجربة الدينية انظر :

Berthold, Fred "The Meaning of Religion. Experience," *Journal of Religion*. XXXII, 1952.

Devine, George, *New Dimentions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.

James, W., *The Varieties of Religious Experince op. cit.*

Mcore, J., M., *Theories of Religious Experience With Special Reference to James Otto and Eergson*. New York: Round Table Press, 1938.

Wach, J., *Types of Religions Experience*. Chicgo : University of Chicago Press, 1951.

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

ولكن هناك شيئاً وراء هذه الأسماء ، وهناك فاعل وراء كل الأفعال ،
وهناك مطلق وراء المحدود ، حيث الله في الطبيعة ، والله الذي يسمى
بأسماء مختلفة ، ولكن اللغة قد تظل قاصرة وغير معبرة . ومن هنا ينشأ
الاختلاف . وهذا القصور له سببه ، فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك
كلية ، فأننا لا يمكن أن نصل إلى مفهوم أو معرفة موحدة عن الله ، ولا
أحد منا يستطيع أن يتكلم عن الله في نفسه أو ذاته ، فمعرفة الله به
محدودة لما هو بالنسبة لنا ، والله يعبر عن نفسه أما في صورة وحى أو
ظواهر كونية أو كرامات وآيات^(٦) .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

٣ - عناصر التجربة الدينية

١٦ (المقدس :

ما هو المقدس فى كل دين ؟ الحق أنه من اليسير التعرف على المقدس ولكن من العسير تعريفه . ففى كل المجتمعات نجد تفرقة بين ما هو مقدس وبين ما هو عادى أو بين المقدس Holy والعلمانى Secular ويختلف الشئ الذى يوصف بالقداسة من شعب الى آخر ؛ فالهنود يعتبرون «البقرة شئاً مقدساً ، أما المسيحيون فهم ينظرون الى «الصليب» على أنه شئ مقدس ، والمسلمون يعتبرون «الكعبة» مكاناً مقدساً . وهكذا الامر بالنسبة للشعوب البدائية التى تتخذ من الحيوانات والنباتات رموزاً تمثل المقدس لهم . وهذه الامثلة للمقدس يمكن رؤيتها ، ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس ، فالاشياء المقدسة مثل الاله والارواح ، والملائكة ، والشياطين ، والاشباح ينظر اليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الاشياء العادية . ولكن ما هو الشئ العام الذى يمكن ملاحظته فى هذه الاشياء «المقدسة» التى تتميز بالقداسة ؟ الحق أن الاشياء فى ذاتها ليست هى التى لها قداسة ، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر هى التى تصفى عليها القداسة «فالقداسة» اذن تتكون من اتجاه عقلى انفعالى ، وهو الذى يفصل بين الاشياء فيميز أحدها بالتقديس ، فالمقدس هو الشئ المحبوب ، ويتخطى حدود المنفعة اليومية ، ولا يفهم عن طريق التجربة الحسية ولهذا فهو يحاط بشئ من الاهتمام والتقديس .

ويجب الإشارة الى أن الاشياء المقدسة لا تختلف مادياً عن الاشياء

العادية فالبقرة المقدسة عند الهنود لا تختلف عن أية بقرة أخرى ، ولكن
الذى يعطى الاختلاف هو اتجاه المؤمنين نحوها . والكائنات المقدسة غير
المرئية لا يعتمد وجودها على الحس : فالولاء لها يعتمد أساسا على
الايمان الحقيقي وذلك عن طريق المشاعر ، وليس عن طريق الاتجاهات
يتأكد وجود هذه الكائنات المقدسة فقط وانما يصبح لها مكانا في عقول
المؤمنين بها وبالتالي يكون لها تأثيرات أمبريقية ملحوظة .

وفي مقابل المقدس هناك المذنب ، الذى يتضمن كل شيء يعتبر مذنب
للمقدس ، ولكي يجنب المقدس ذلك ، أحيط دائما بنوع من المحرمات
والتابو ، فالأشياء المقدسة يجب ألا تمس أو تؤكل ولا يقترب منها الا في
مناسبات معينة أو بواسطة أشخاص لهم هذه السلطة ، وكذلك يعتبر
استخدام اللغة الكلاسيكية في وصف الأشياء المقدسة أحد الخصائص
المميزة للأديان في الشرق والغرب ، فالهنود والبوذيون يستخدمون اللغة
السانسكريتية Sanskrit والبالي Pail واللغة الصينية القديمة .
ومازال اليهود والرومان الكاثوليك يحتفلون بمقدساتهم بلغة دينية
خاصة ومازالت الكنائس الكاثوليكية تستخدم اللغة اللاتينية في
احتفالاتها^(١) .

ب) المعتقدات والممارسات Beliefs Practices

لا يكفي أن يكون هناك أشياء مقدسة ، فوجودها يجب دائما أن يتجدد
وتصبح ماثلة وحية في عقول جماعة المؤمنين بها ، فالاعتقاد (العقيدة في
الاساطير) والممارسة المتمثلة في الاحتفالات والشعائر يساعدا في
تحقيق هذه الغاية ، فالاعتقاد الديني لا يفترض وجود أشياء مقدسة

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 15-17.

ولكن تكرار هذا الاعتقاد يقوى من الايمان . ويساعد الاعتقاد أيضا على ايضاح أصل الاشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئى (الله - الملائكة ... الخ) ، كما يمدنا بفهم لكيفية ارتباط هذا العالم غير المرئى بعالم الحقائق . هذا ، وغالبا ما تضع الأديان الكبرى بعض التركيز على الاعتقاد فى صورته العقلانية .

وبالنسبة لفهم السوسولوجى للدين ، فان الشعائر والاحتفالات لها أهمية كبرى فى ذلك : فالشعيرة هى الجانب النشط الذى يمكن ملاحظته من السلوك الدينى . وتحتوى الشعيرة على أنواع معينة من السلوك مثل ارتداء ملابس معينة ، التضحية بالحياة ، ترانيل معينة ، الصمت والخلود الى العزلة ، الفناء ، الصلاة ، التسابيح ، الصيام ، الرقص ، القلاوة والقراءة ... الخ والطبيعة المقدسة للشعيرة تعتمد على الاشياء المقدسة نفسها ولكن على الحالة العقلية والانفعالية التى يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشعيرة ، والمحتوى الاجتماعى والثقافى الذى تمارس فيه الشعيرة ، اذ أن سلوكا معيناً ، كتناول طعام الافطار مثلا ، يعد سلوكا عاديا يمارس فى الحياة اليومية ، ولكنه يكون مقدسا اذا ما تم تناوله فى احدى المناسبات كتناول الخبز والخمر بأعياد الميلاد عند المسيحيين . فالشعيرة اذن تحدد المحتوى الذى من خلاله يأخذ السلوك المقدس مكانه ، كما تحدد أيضا أدوار المشتركين فيها⁽²⁾ .

ج) الرمزية Symbolism

ولما كان جوهر الشعور الدينى ينظر اليه على أنه لا يوصف أو يعبر عنه ، فان كل محاولات التعبير عنه تعد تقريبية ، ولهذا فهى رمزية . ولكى

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, 17-18.

يظل العالم غير المرئي للأشياء المقدسة حيا في عقول وقلوب المؤمنين
به تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تحقيق ذلك : حيث أن الرموز لها قوة
استجلاب المشاعر ومن ثم فهي تعتبر نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس
وتعد واحدة من القوى المثيرة للمشاعر الإنسانية. ولهذا فليس من الغريب
أن نفهم أن المشاركة في رمز شائع هي طريقة فعالة لتتوية وحدة جماعة
المؤمنين^(٣)

[[د]] مجتمع المؤمنين Community of Worshipers

كل ما تقدم يعنى أن المشاركة في الاعتقادات والممارسات بواسطة
جماعة اجتماعية يطلق عليها «جماعة المؤمنين» وتعتبر شيئا أساسيا في
أى دين . فعندما تأخذ هذه المشاركة مكانها في شكل جماعة تحتفظ
بالاعتقادات والممارسات بحويتها وهذه الجماعة قد تكون قبيلة معينة
تحتفظ بشعيرة طوطمية أو أى جماعة دينية أخرى ، وليس المهم نوع أو
شكل الشعيرة ولكن المهم هو المشاركة العامة . وعلى أية حال . فإن
الجماعات الإنسانية التي يشارك الأعضاء اعتقاداتها وممارستها تكون
مجتمعا أخلاقيا . فعملية المشاركة في الشعائر العامة والرمزية والاعتقاد
كل هذا يقوى احساس الجماعة بذاتيتها ، ويعطى شعورا باجتماعية
الجماعة أو بانسانيتها وهذا ما لاحظته دوركيم على القبائل الاسترالية ،
فالمشاركة في أكل الطوطم يقوى من ذاتية الجماعة^(٤) . والصلاة عند
المسلمين أيضا تؤدي الى خلق نوع من الاخوة وتريد من ارتباط
الجماعة^(٥) .

(3) Parsons, T., *The Social System*. op. cit., PP. 397-399.

(4) Durkheim, E., *Elementary Forms* op. cit., PP. 73-44

(5) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 19-20.

د) القيم الاخلاقية Moral Values

ان المشاركة في الاعتقاد والشعائر تعنى أن علاقة أعضاء الجماعة بالمقدس ترتبط بطريقة ما بالقيم الاخلاقية للجماعة ، وتظهر هذه العلاقة الضمنية بوضوح في ملاحظة منع جماعة معينة أكل نوع معين من الطعام أو الحيوانات . فعدم أكل لحم البقر عند الهندوس يمثل قيمة دينية يتمسكون بها كقيم . فالبقرة شيء «مقدس» عندهم ، وامتناعهم عن أكل لحمها قيمة أخلاقية . وهذا ما يميزهم عن أولئك الذين يأكلون لحم البقر أو الذين لا يأكلون لحم الخنزير .

ويلاحظ أن هناك علاقة بين القيمة الاخلاقية المشتركة لدى أعضاء الجماعة ، وبين المقدس أو الاوامر الدينية والعلاقة بين مفهوم الناس للمقدس والقيم الاخلاقية يمكن توضيحها من خلال معرفة أن مفهوم الانسان عن المقدس يفرض عليه قيمه الاخلاقية . ففي المجتمعات الرعوية يأخذ الاله شكل «الراعى الصالح» ولذلك فإن التمثل بصفات الراعى الصالح يصبح مثالا للقيم الاخلاقية ، ويوضح العلاقة بين الاله والمؤمنين كذلك الحال في المسيحية حيث يشبه الاله بالاب ، وتشبه الاله والكائنات المقدسة بالاسرة الانسانية ، كل هذا يضيف نوعا من القدسية على قيم الاسرة في المجتمع . والمشكلة الهامة هنا ، ليست في أن الانسان يخلق المقدس على الشكل الذي يراه ولكن الاتصال بين القيمة الاخلاقية المستمدة من العالم غير المرئي وبين المؤمنين ، فالقيم الاخلاقية تمدنا بنوع من التصديق أو التقديس للاشياء في عالمنا الانساني ^{للعالم} وعلى أية حال ، يجب ألا نفهم من هذا القول أن كل القوانين الاخلاقية مستمدة من الدين فقط ، وما هي الا تصديق له ، فكلما كان المجتمع معقدا وأكثر علمانية ، تصبح الاصول الدينية للقيم الاخلاقية أقل أهمية وغير مباشرة من حيث تأثيرها في السلوك الاخلاقي⁽⁶⁾ .

(6) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 20-22.

٤- اشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية :

تأخذ التجربة الدينية مثل كل أنواع التجارب الأخرى شكل التعبير وتستمر بالنسبة للآخرين إلى الدرجة التي يعبرون عنها إما في شكل الأفكار أو الأفعال أو الحياة الجمعية .

أ (التعبير عن التجربة الدينية في الفكر

لعل من أهم الدوافع التي تجعل الإنسان يحاول التعبير عن تجربته الدينية مع الحقيقة العليا ، الاحساس بالخشوع Awe والخوف Fear الذي يملأ قلوب العباد أكثر من هذا ، احساسهم ورغبتهم في وصل الآخرين بما يحسون به . وهذا الاحساس ليس من أجل تحقيق المشاركة في التجربة ولكنه دعوة للآخرين ليروا ويسمعوا ويحسوا الاحساس نفسه .

ولعل أهم أشكال التعبير عن التجربة الدينية هو الرمز Symbol ، فالرمز الديني يستخدم الأشكال والصور المحدودة والعلاقات ليعبر عنها في أشكال العلاقة العامة والمثالية والتي لا يمكن التعبير عنها مباشرة وقد يفسر الرمز من ناحية المفهوم أو يؤدي إلى فعل أو يحقق وظيفة تكاملية . فالرمز كما يقول Underbill هو صورة هامة ، حيث تساعد نفس العابد على الإدراك والتعبير عن الله ، وتتخذ هذه الرموز من العالم المادي القريب من حواسه ومن الظروف الشعورية للحياة ، ومن نفسه ومن الآخرين ، أو بمعنى آخر من الانفعالات والأفعال والإرادة والقيم^(١) .

(1) Wach, J., op. cit., PP. 59-69.

• والتجربة الدينية قد يعبر عنها غنى شكل أسطورة Myth ، فالأسطورة تحاول الإجابة عن بعض الحقائق مثل سبب وجودنا هنا ، ومن أين جئنا؟ الهدف من ذلك ولماذا نموت؟ ولكن غالبا ما يتغير محتوى مفهوم الأسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية .

ويتبع هذه المرحلة الأسطورية مرحلة أخرى ، وهي توحيد التراث وتقنيته وهذا هو عمل المدارس الدينية التي ينتج عنها ما يسمى بالمذاهب الفكرية Doctrines ، فالمذهب ! افكرى يحاول أن ينظم ويفسر العقيدة على أنها نسق معياري لا ينبغي الانحراف عنه . ولعل من الأسباب التي ^{بأن} تؤدي إلى نشأة هذه المذاهب : أولاً ، أن هناك رغبة في التمسك بحلول مبادئ معينة ، ثانياً ، وجود رغبة في الاحتفاظ بنقاء العقيدة . ثالثاً ، الشعور بالانتماء إلى مذهب معين . (رابعاً) ، أن هناك تحدياً للموقف . أخيراً ، توافر الظروف الاجتماعية . ولهذا نجد للمذاهب ثلاث وظائف هي : ١- التفسير وتنظيم العقائد ، ٢- التنظيم المعياري للحياة ، ٣- الدفاع عن العقيدة .

٤- ويعمل المذهب كذلك على ارتباط العقيدة بالأنواع الأخرى من المعرفة ولذا نجد له معنى ، فغضلاً عن أنه يوحد مجتمع المؤمنين به . فاللاهوت إذن ليس مصدراً لمعرفتنا عن الله ، ولكنه وسيلة عقلية عن طريقها تصبح المعرفة عن الله أكثر وضوحاً . وقد يتطور المذهب إلى مجموعة من المذاهب تسمى فيما بعد بالعقيدة Dogms (كما هو الحال في المسيحية) . فالعقيدة تظهر عندما توجد هيئة أو رسول قادر على الدفاع عنها . وقد يأخذ التعبير النظري للتجربة الدينية أشكالاً أخرى ، فقد يحتفظ بالتراث الديني مثل «الإنجيل» «والسنة» عن طريق المشافهة ثم التدوين .

وغلبا ما تظهر حول هذه الكتب المقدسة ، والتي تبين معسائر الحياة وينسب لها أهمية خاصة ، كتابات أخرى لها درجة أخرى من القدسية والسلطة مثل كتب البخارى ومسلم . ويظهر تاريخ الفكر الدينى أن هناك رغبة فى التعبير عما يحسه الانسان تجاه الحقيقة الدينية ، وقد أخذ ذلك التعبير شكلين : أحدهما تقليدى وهو الذى ينتمى الى التقليد أو الالتزام بنسق محدد من الأفكار والأفعال . والآخر يرفض التقليد أو الالتزام ويعطى أهمية محقة لتجربة الروحية مثل الصوفية^(١) .

وإذا انتقلنا الى فحوى التعبير عن التجربة ، نجد أن تاريخ الأديان قد أثبت أن الأسئلة الأساسية التى نساأها دائما هى أسئلة أزلية ، ولكن الأشكال التى تصاغ بها والألفاظ التى استخدمت فى تركيبها قد تتنوع وتختلف ولعل أهم هذه الأسئلة هو ما يدور أولا حول طبيعة الحقيقة العليا وثانيا ما يتصل بالطبيعة أو الكون أو العالم وثالثا ما يختص بالانسان .

فالعلاقات بين الله والعالم ، وبين الله والانسان لها أهمية كبرى ، وهذه العلاقة هى التى تشكل الأساطير والمذاهب والعقائد والكتابات المقدسة ، ولقد أخذت فكرة الله أشكالا عديدة من الكتابات عن التجربة الدينية ، فيذهب تلك Tillich الى أن القوى التاريخية تحدد أو تشكل وجود فكرة الله ليس فى ذاتيتها ولكن فى أشكالها المعبرة . وفى مناقشة الفكر الانسانى للالهية يوجد ثلاثة أشكال : ١ - الكثرة ٢ - الوحدة ٣ - الشخصية أو اللاشخصية ، البعد أو القرب .

(2) Wach, J., *op. cit.*, PP. 65-66.

وبالنسبة للمناقشات التي تدور فيما يتعلق بالعالم نجد ما يتصل
بالمعتقد والاساطير التي تتناول أصوله وطبيعته ومصيره . ولا شك أن
كل هذه الاشكال المشيرة للعالم أو الكون لها علاقة بطبيعة وادراك
الحقيقة العليا . كذلك فقد ينظر التاريخ من وجهات نظر مختلفة ، وقد
يتدخل الاله في الاحداث التاريخية ، كما أن مفهوم نهاية العالم قد
يناقش في علاقته بمفهوم الالهية .

أما بالنسبة لطبيعة الانسان ، فانها تناقش دائما في علاقة الانسان
بالله والعالم فالانسان جزء من الكون وهو خليفة الله في الوقت نفسه ،
ولذا فهو يتميز عن كل المخلوقات الاخرى . كذلك تنطوي التجربة الدينية
على معايير للفرقة بين الروح والبدن وعلاقة ذلك بالعلم والاله وما ينطوي
عليه ذلك من مذاهب أخلاقية تفسر الخير والشر وهدف الحياة
الانسانية⁽³⁾ .

ب (التعبير عن التجربة الدينية في الفعل Action

سوف نناقش الآن جانبا آخر من جوانب التجربة الدينية ، أعني
جانب الفعل . فبعد أن عرفنا التجربة الدينية الحققة بأنها مواجهة
Confrantation الانسان للحقيقة العليا ، ورأينا أن الفعل الديني هو
الذي يحقق هذه المواجهة أو الاتصال ويحافظ عليه يمكننا القول أن العبادة
adoration والطقوس Cultus من المسائل الاولى والاساسية للدين ،
وعلى هذا الاساس يمكن النظر اليها باعتبارها رد فعل للتجربة الحقيقية
المطلقة أو العليا ، فالاله يتصل بالانسان عندما يحاول الانسان التوصل

(3) Wach, J. op. cit., PP. 75-96.

اليه ، فالشعور بالتواصل لا يتحقق للإنسان من خلال إقامة علاقة أو اتصال ولكنه يأتيه من خلال تأديته الفعل الديني . وكما ذكرنا من قبل فإن الإنسان يصبح إنسانا عن طريق هذه الأفعال الدينية التي تعبر عن طبيعته الحقيقية ومصيره .

فالطقوس Cultus اذن . هي التعبير العملي للتجربة الدينية أو الاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التي تتخذ شكل الفعل، ويجب أن ننظر الى «الممارسة» على أنها فعل يقع في مكان وزمان وغي محتوى قد يتشكل بظروف مختلفة .

فالممارسة فعل حر ، ولكنه في الوقت نفسه يتخذ شكلا Form معيناً . وعلى الرغم من أنه مقنن Standardized : إلا أنه يتصف بالتلقائية Spontaneous في آن واحد . وقد يكون الفعل بسيطا للغاية أو ربما يكون معقدا ومركبا ولكنه في كل الحالات فعل لشخص ما يحاول الاقتراب من الحقيقة العليا .

وعلى أية حال فهناك شكلان رئيسيان للتعبير العملي عن التجربة الدينية وهما التعبير Devotion والخدمة أو الطاعة الدينية Service وهذان الشكلان متلازمان بشدة ، بمعنى أن ما يدرك على أنه الحقيقة العليا ، يعبر عنه في فعل تعبدي أو عشق ، ويتحقق في الالتزام ، بالدخول في اتصال مع المقدس . فإعبادة اذن ، تعني على أي مستوى، الاتصال الدائم بالاله . وقد بينا في مناقشتنا لطبيعة التجربة الدينية أن الإنسان بأكمله هو الذي يشكل التجربة وليس الجانب الداخلي فقط فكل من الجسم والعقل والروح متضمنا في التجربة . فالجسم هو طريقنا للانتماء لما هو خارج عنا . بمعنى أن الوجود الحقيقي للجسم

هو من أجل الاتصال والتعبير وكياننا الانساني فى توازن بين الروح والجسد للتعبير عن التجربة الدينية . واذا ما عدنا مرة أخرى الى شكلى التعبير عن التجربة الدينية ، أعنى التعبير والخدمة الدينية ، نجد أن العبادة هي الفعل الاساسى لحياة الانسان وهناك معنى لنظرتنا الى الحياة كلها فى هذا العالم سواء مرتبة أم غير مرتبة ، شعورية باعتبارها فعلا لعبادة . والعبادة أيضا استجابة فى مجابهة الحقيقة العليا فليس هناك شئ يستطيع أن يفعله الانسان الا التعبد والحب ، فالعبادة هي استجابة لمشاعرنا الدينية بوجه خاص ، وتصل ذروتها عندما يكون الفعل التعبدى فى حالة مركبة من الحيرة والخوف والحب والعبادة لها أهداف خلاقة بمعنى أنها فى اتجاه الحقيقة العليا ، فالهدف الخلاق هو تجلى العالم المخلوق أمام القانون الالهى . بمعنى آخر، ان أهداف العبادة هي تحويل كل الكائنات الموجودة والكائنات الاخرى ليكونوا فى علاقة تناسق مع النظام الالهى واراדתه . والعبادة تعنى القرب والاتحاد ، فالعبادة اذن هي «احساسنا الشعورى باختلافنا عن الاله وهي فى الوقت نفسه وحدتنا وتأثرنا به»^(٤) .

وتختلف أديان العالم بالنسبة لممارسة العبادات فبالنسبة للاديان البدائية تلعب الافكار النظرية عامة دورا أقل عنها فى الاديان الاخرى ، فالواقع البدائى هو عالم السلوك ، بمعنى أنه عالم كل شئ فيه يمكن أن يرى ويعبر عنه فى أفعال . فالعالم البدائى ليس عالم معرفة ، ولكنه عالم أفعال ، وهو ليس شئ ثابت ولكنه دينامى ، وليس نظريا ولكنه براجماتى . فكل الافعال بطريقة أو بأخرى ترتبط بعلاقة روحية مع

(4) Wach, J., *op. cit.*, PP. 98-101.

انقوى الغليا • وعلى أية حال ، فانتا فى هذا المستوى البسيط نجد بعد
الافعال التى يمكن أن تسمى دينية • وكما أشرنا قبل ذلك ، الفصيل
هو القصد والنية . Intention وليس الفعل • والحق أن هذا ما يفرق
بين الاديان العنصرية والذاتية ، والاديان العالمية • فالاديان العنصرية
تؤكد على ممارسة الفعل نفسه ، أما الاديان العالمية ففى تعطى قيمة
وأهمية للقصد أو النية كمعيار لصدق الايمان •

ولكن اذا تساءلنا عن مكان وزمان وكيفية أداء العبادة ، يمكننا القول
بصفة عامة بأنه لم يكن هناك مكان مخصص للعبادة ، ولكن مع تقدم
الاديان التاريخية خصصت المعابد أو الاماكن لاقامة العبادات ، أما
بالنسبة لوقت القيام بالعبادة فان الاديان تحدد بعض الاوقات والايام
والشهور والمواسم المقدسة التى يعتقد أنها أفضل من غيرها لممارسة
أفعال العبادة • أما عن كيفية التعبد ، نجد أن الناس يقومون بذلك اما
بواسطة التركيز والصمت فى حضور المقدس ، أو بواسطة التعبير عن
ذلك فى صوت وكلمات مسموعة ، أو عن طريق استخدام حركات جسدية
مثل الوقوف أو الركوع أو السجود أو الرقص (كما هو الحال فى الاديان
البدائية حيث يتسامى البدائي بواقعه المادى) وأحيانا تستخدم الاصوات
أو الموسيقى للتعبير عن التجربة الدينية • والحق أن الانسان فى العبادة
يجد ذاته ويجمع أشغله ، وفى اتصاله بالحقىة العليا صلاح نفسه ، وفى
عبادته انتساب للمركز الذى يسأله القوة وينشد لديه الاستمرار وتحقيق
الامال⁽⁵⁾ .

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 101-108.

على أية حال هناك فعلان يكملان هذا الهدف وهما التضحية Sacrifice
والمصلاة prayar ١ والتضحية قد تكون في شكل هدية أو طعام أو
نقود، أو التضحية بحيوان أو بأحد الأبناء ، أو أن يضحي الشخص بذاته
وقد تكون في شكل تكريس حياة الفرد في خدمة الالهة أو عدم الزواج
أو الاشتراك في الحروب أو في نشر الدعوة . أما بالنسبة للصلاة فإنها
تعتبر وسيلة لتقوية وتوكيد الاتصال بين الاله والانسان ، وبمعنى آخر
تعد الصلاة طلبية ما يتطلبه الاله من الانسان ويريده أن يفعله . وقد
تأخذ الصلاة الشكل الفردي أو الجماعي ، فهي متجسدة بين الانسان
والاله ، وفيها يتمثل الانسان وجوده أمام هذه القوى واستمرار الصلاة
هو استمرار للاتصال بين الانسان والاله . أما بالنسبة لما نعني «بخدمة»
الاله فإن ذلك يتوقف على فهم وإدراك طريقة الحقيقة المطلقة . فتعد
تتخذ الخدمة شكل الزهد Asceticism أو قد تكون في شكل الانسحاب
Withdrawal من هذا العالم ، أو الانسحاب من أي شيء يعوق
الانسان عن تحقيقه لطبيعة الاله . وتختلف أديان العالم بالنسبة لمفهوم
«الخدمة» فقد ينظر إليها على أنها اكتمال النفس أو الذات ، ولكن قد
ينظر إلى ذلك الهدف في أديان أخرى على أنه غير كاف . فالمعيار
بالنسبة لهذه الأديان هو الاستعداد لمرحلة أخوية تحكم بواسطة القاعدة
الالهية فقط ، وفي هذه الحالة تكون الأهداف هي ، إما طاعة القسّاتون
كلية ، أو تمثل التجربة بالاتحاد أو اللانهاية أو كسب مزيد من المعرفة
أو كسب الثواب أو الجزاء وهكذا . ففي الدين الإسلامي مثلا ، نجد أن
الهدف النهائي هو تبجيل الاله بواسطة الطاعة Obedience ، وفي
الهندوسية وفي البوذية يتمثل الهدف في الخلاص من العالم والدخول
في حالة السلام الكامل بواسطة اتباع بوذا ، وفي المسيحية فإن الهدف
هو أن يعيش الانسان مع الروح الالهية ويطيع الكلمة المقدسة ، ويكون

خطيئة أو رذيلة ، ومن أجل المغفرة والسلام^(٦) .

ج) التعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية Fellowship

من الخطأ النظر إلى الجانب الثالث للتعبير عن التجربة في العضوية الجماعية على أنه قد يضاف أو لا يضاف للتعبير العقائدي أو الطقوسي ، فالاشكال الثلاثة متصلة ولا يمكن فصلها . فالعقيدة أو المذهب أو الاسطورة تنظم الفكر عن الطبيعة الالهية ، أما الطقوس فهي تعبير عن ^{عمل} المواجهة والتي قد تأخذ شكل العبادة والخدمة ، وكلاهما يعطى توجيهها ^{عمل} إلى مركز المجتمع الذي يتكون منه الذين يتحدثون في تجربة دينية خاصة في ^{عمل} بمايطور المجتمع ويشكله ، وينمى الفكر والفعل الخاص بالتعبير عن هذه التجربة . فالفعل الديني إذن ، هو دائما فعل ديني لشخص ما . فدراسة ^{عمل} الأديان البدائية تشير إلى أن التجربة الفردية ليس لها قيمة ، ولكن ما هو له قيمة هو أن الدين له الصفة الجماعية . فالمجتمع الديني ، وليس الشخص الديني هو المسئول عن المشاعر والأفكار والأفعال التي تصنع الأديان . وهذا يوضح لنا اهتمام العالم الغربي المعاصر بخلق العضوية الدينية في المجتمعات الصناعية والمناطق الحضرية الواسعة .

والحق أنه ليس هناك دين دون أن يكون قد طور نوعا من العضوية الدينية . فمن وجهة نظر الانثربولوجيين ، مثل مالمينوفسكى وراذكليف — براون هناك تأكيد على دور وأثر الدين في المجتمع . فالجماعة الدينية أكثر من أي جماعة أخرى تتميز بقوانينها ونظرتها إلى الحياة واتجاهها .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 115-120.

هذا ، وتدور الموضوعات التي يهتم بها طالب علم الاجتماع في هذا المجال حول مجموعة من التساؤلات المتعلقة بكيفية نظر مجتمع الطقوس Cult Community الى نفسه في ضوء التجربة الدينية الرئيسية التي خلقت هذا المجتمع وتدعمه ، ونوع المعايير التي يجب النظر منها الى التجربة الدينية التي تأخذ شكل المجتمع الديني على أنها صادقة ومفيدة، وكيف تحرك القيم الروحية الطبيعة المطلقة للإنسان ، وتأثير ذلك على اتجاهاته نحو العالم والانواع الاخرى لنشاطه داخل المجتمع، وما يعنيه هذا في علاقته بأقرانه ؟ واجابة على هذه التساؤلات تشير الى طبيعة الحقيقة العليا والاتجاهات الاساسية في الجماعة نحوها . وتختلف الجماعات الدينية تبعاً لذلك فالصلاة أو التضحية الجماعية يمكن اعتبارهما من العناصر الاساسية للاتصال الروحي العميق . أما بالنسبة لصلات الاعضاء في الجماعة الدينية بعضهم ببعض نجد أن هناك في الاديان صلات وروابط قوية بين الاعضاء ، فهناك صلات روحية بين الاعضاء ، فكثيراً ما نسمع عن الاخوة مثل «أخ في الله» أو «أخت في الله» ، هذه الصلات الاخوية قد تكون أقوى من صلات الدم أو الجيرة أو صلات أخرى . ولا شك أن حجم Size الجماعة يؤثر في ذلك ، فكلما صغر حجم الجماعة كلما نجد شدة المشاعر والتماسك وكثرة الأنشطة . والحق أن دراسة أثر الدين في الجماعة أو المجتمع الديني هو محور دراسة علم الاجتماع الديني⁽⁷⁾ .

(7) Wach, J., *op. cit.*, PP. 120-143.

٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء :

أ (دور الدين في مواقف الازمات

من المعروف أنه في كل المجتمعات الانسانية ، هناك فترات تاريخية تتميز بأن كل شيء فيها يسير على ما يرام ، عندما تلبي الواجبات الاجتماعية ، وعندما يلعب الرجال والنساء أدوارهم الاجتماعية بنسوع من الفعالية بالمشاركة مع أقرانهم . فالناس يدركون تماما أنهم يعتمدون على بعضهم بعضا في حياتهم الاجتماعية وعالمهم الطبيعي ، ومن ثم فإنهم يخططون لحياتهم وينتظرون نتائج تخطيطهم ويتمنون تحقيقها وباختصار فان تحقيق الخطط يتطلب استثمارا للوقت والجهد سواء على المستوى الطبيعي أو الانفعالي من الكائنات الانسانية في كل مكان ، وبدون هذا الاستثمار للجهد الموجه لا يمكن للمجتمعات الانسانية أن تستمر^(١) .

وعلى الرغم من أن معظم المجتمعات في بعض الفترات تحقق أهدافها دون توتر وتكون الوسائل المتاحة لها مناسبة لتحقيق هذه الاهداف إلا أن الامور لا تكون على هذا النحو دائما . ففي دورة الحياة تعترض معظم الافراد حوادث معينة يصاحبها قلق كبير وتؤدي الى عدم تحقيق التوقعات . فالميلاد والشيخوخة والموت أمثلة لهذه الحوادث . وقد طورت كل المجتمعات نوعا من شعائر المرور ، ليس فقط لكي تشكل اعترافا بمثل هذه المناسبات ، ولكن أيضا لـ تقليل القلق المصاحب لهذه المناسبات . وتمثل هذه الحالات مواقف الحيرة والضغط في حياة كل المجتمعات عندما تكون

Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 76-77.

أبدائل المتاحة لكل الاعضاء غير كافية لمساعدتهم في تحقيق معظم الاهداف
التي ينشدونها . حقيقة ولو أن الشئون الانسانية تسير دوما دون أن
يكون هناك حوادث غير متوقعة أو توتر ، لكان دور الدين في المجتمع
الانسانى مختلفا تماما . غيدون الحوادث غير المتوقعة والخارجة عن
تحكمنا ، فاننا نكون ، كما ذهب بارسونز ، نفكر في مشاكل الحياة وكأنها
مشاكل عملية ، تحل فقط عن طريقة الاحساس العام . ولو وجد هذا
الموقف ، فإن تطور وتطبيق الطرق العلمية قد يؤدي الى انتاج عالم مثالى
أو يوتوبى Utopian world (٢) .

ان المأساة والضغط ، كما نعرف ، أمر قائم في طبيعة الموقف
الانسانى . ففي كل المجتمعات ، هناك دائما فجوة ، قد تكون واسعة
أو ضيقة بين توقعات الناس والآمال المحددة لهم ثقافيا وبين امكانية
تحقيقها ، ولهذا فإن الطرق العلمية والعملية المتطورة لا يمكن أن تكون
مناسبة لكل المواقف الانسانية . ولكن يجب أن يتكيف الناس في كل مكان
مع هذه المناسبات التي لا يمكن التحكم فيها وعلى الرغم من أن هذه
التكيفات في بعض الاوقات تغلب عليها الناحية العملية الا أنها دائما تتميز
بالانفعالية . ففي المجتمعات الصناعية الحديثة نجد أن الطرق العلمية
متاحة للتخفيف من مواقف الضغط الكثيرة والتي لا يمكن أن نواجه بمثل
هذه الطرق في كثير من أنواع المجتمعات ولذا يظل الاحباط الانفعالى قائما
أكثر من هذا ، فإن النمو المكثف للمعرفة العلمية والتكنولوجية في مثل
هذه المجتمعات ، قد ساعد بطريقة غير مباشرة ، على خلق عدد آخر من
المواقف غير المتوقعة والتي لا يمكن التحكم فيها ، فالصراع العلمى

(2) Parsons, T., "Religious Perspectives of College Teaching" in *Sociology and Social Psychology*. op. cit., P. 10.

الحديث ، على سبيل المثال ، أدى الى امكانية زيادة العديد من التوترات :
والتي حاول الطب الحديث تخفيفها . وعلى أية حال ، فقد كان اعتناق
الدين والاعتقاد به من أهم الوسائل المستخدمة من جانب الانسان للتكيف
مع مواقف الضغوط .

ويمكن تقسيم مواقف الضغوط الى ثلاثة مقولات رئيسية . المقولة
الاولى وتحتوى على المواقف التي يواجه فيها الافراد أو الجماعات فقدان
آخرين لهم مكانة هامة . وقد يكون هذا الفقدان نهائيا مثل حالة الموت ،
وقد يكون طارئاً مثلما يحدث في الاخفاق عند تلبية الواجبات المشتركة
والمتوقعة . فالاطفال ، على سبيل المثال ، والذين يمثلون موضع آمال
للكثيرين ، قد يكافئون آباءهم بالعداء . ان مثل هذه المواقف تتضمن
جوانب انفعالية وتوترات عملية . وبالنسبة للمقولة الثانية فهي تتضمن
القوى الطبيعية القاهرة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تعد حيوية
بالنسبة للاهتمامات الاجتماعية الخاصة بالطعام والصحة . فالتحكم في
الزراعة وفي وقوع المرض كانت بلا شك أمور هامة في السلوك الدينى بكل
المجتمعات . وتشمل المقولة الثالثة ، القيم المتصارعة والناجمة عن
التناقضات في البناء الاجتماعى للمجتمع والتي تسبب ضغوطا عقلية على
أعضاء المجتمع . هذه الانماط الثلاثة لمواقف الضغوط ، الموت ، وتأثير
القوى الطبيعية القاهرة ، وصراع القيم هي ما سوف نطرحه للبحث في
الصفحات التالية .

ب (الدين كوسيلة للتكيف :

١ - موقف الموت

الموت أحد الظواهر التي من العسير التنبؤ بها ، ويقع خارج التحكم
الانسانى تماما . وعلى الرغم من أن كل الناس يدركون جيدا أنهم سوف

يموتون الا أنه لا يوجد أحد منهم يعرف متى يقع الموت • وبسبب هذا
الشعور بعدم التأكد نجد أن التفسيرات الدينية للموت قائمة في كل
مجتمع • وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات تناولت الكثير من الاعتقادات
فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، إلا أن أهم سمة لهذه التفسيرات هي أن
الدين يعطينا مجموعة من الميكانيزمات التي بواسطتها ، يستطيع الذين
على حافة الموت وغيرهم ، التكيف مع الحقيقة الضاغطة • ورغم التوسع
في استخدام الطب العلمى والقليل من الحروب والحوادث إلا أن الموت
ما زال يحمل للانسان المعاصر الكثير من التوترات والانفعالات • وطالما
أن الموت شيء لا يمكن الهروب منه فإن الانسان يحاول دائما أن يواجهه
نفسه لمواجهة الموت بواسطة الاعتقادات والشعائر الدينية والاعتقادات
الخاصة بالموت والحياة الاخرى لا يمكن أن تلغى الموت ، ولكنها تساعد
الناس على مواجهته وتعمل على استمرار المجتمعات •

وقد تكون الوظائف الكامنة للاعتقادات الدينية المتعلقة بالموت
والاموات ذات أهمية خاصة بالنسبة للمجتمع الانسانى • ذلك لان هذه
الاعتقادات تحدد للاحياء مكانة الموتى في المجال الاجتماعى والماوراء
اجتماعى للأشياء • وتعمل هذه التحديدات ، ليس فقط ، على طمأنة
الاحياء — الذين يدركون علاقتهم بالاموات أو يترقبون ما سوف يحدث
من أولئك الاموات نحوهم — بل نجد أيضا بعض المتضمنات العملية •
فعلى سبيل المثال ، كما يخبرنا عالم الانثروبولوجيا Reo Fortune
هناك اعتقاد بين سكان Manus الذين يعيشون في Bismark
Archipelago ، بأن أرواح الذين يموتون تظل موجودة بين الاحياء ،
وتقوم بالدور الاخلاقى لرجال البوليس والمحافظة على قيم وأخلاق
القرية • وبهذه القدرة تهتم هذه الارواح بالقيم المركزية في النسق
الاجتماعى لمجتمع Manus والخاصة بالالتزامات المالية وتجنب

المحرمات الجنسية^(٣) . كذلك فإن اعتقاد البوذيين ، في قرى Burma بجنوب شرقى آسيا ، يتناسخ الارواح والميلاد الجديد يساعد في تدعيم فكرة أن الموت ليس الا مرحلة من مراحل الحياة . فشعائر الموت عند البوذى لا تشير الى نوع من الحزن ، ولكنها تؤكد على أن التحول من حياة الى أخرى قد تم بأمان وسلام وأنه لا توجد أرواح ضالة سوف تهدد سلام وأمن القرويين . فالموت في مجتمع برما يتيح فرصة عليا لتأكيد القيم البوذية الخاصة بالمعاناة والتقصّف وعدم الدوام... الخ^(٤) . كذلك فإن الاعتقاد السائد في الصين بأن أرواح الاجداد لها مكانة التقديس بالنسبة للأجيال اللاحقة ، قد ساعد على استمرار العناصر الحيوية في استمرارية المجتمع الصينى ، وحافظ كذلك على ثبات واستقرار وتدعيم الاسرة الصينية لآلاف السنين . كما نجد أيضا في المسيحية اعتقاد بأن الموتى يستمرون في الحياة ، ويكونوا أعضاء نشطين في مجتمع القديسين الذى يضم كل الارواح المسيحية ، أحياء وأموات ، وقد ساعد هذا على تدعيم المسيحيين في نضالهم في مجتمعاتهم^(٥) . ونجد أن الاسلام في هذا المقام يؤكد على أن هذه الحياة ما هي الا مرحلة ، وبعد الموت يحدث انتقال الى عالم آخر . وعلى مستوى الدين الشعبى في الاسلام نجد كثيرا من الاعتقادات التى تؤكد على أن أرواح الاموات موجودة بيننا ، فهي تأتي في الاحلام أو الرؤى ، وتحس وتشعر بما يعانى منه

(٣) انظر :

Reo Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia : The American Philosophical Society, 1935. PP. 49-50.

(٤) انظر :

Manning Nash. *The Golden Road to Modernity : Village life in Contemporary Burma*, New York : John Wiley, 1965. P. 151.

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 82.

الاحياء . كما أننا نجد أن الاسلام والمسيحية يسودهما الايمان بكرامات
الاولياء : فالقديس أو الشيخ يحس ويسمع دعوة المظلوم ويعمل على
تحقيق مطالبه^(٦) .

كذلك فإن كل مجتمع وكل دين يكرس مجموعة من شعائره لظاهرة
الموت . فعلى مستوى الفرد نجد أن الفرد يدرك تماما أن موته لا يحمل
الطابع الفردي ولكنه يتضمن العلاقات الاجتماعية والالتزامات المتبادلة .
فالذي يموت يخرج الناس في جنازته ويقام له مأتما ، ويجتمع الناس في
ذكراه ، وتصبح زوجته وأولاده محل رعاية من جميع أقاربه وأصدقائه .
وتختلف شعائر الموت والالتزامات الاجتماعية بالنسبة للفرد بحسب
طبقاته والمركز الذي يحتله في المجتمع . وما يهمنا من الناحية
السوسيولوجية هو أن الشعائر الدينية الخاصة بالموت تعمل على تدعيم
التماسك الاجتماعي بالنسبة للمجتمع ككل . وهذه نجد لها تدعيما من كل
المجتمعات القديمة والدينية البدائية والمتحضرة . وبالرغم من أن هذه
تختلف من حيث شكلها أو قد تبدو غريبة ، إلا أن هذا لا يعنى أنها أخطاء
أو خرافات سوف يمحوها التقدم العلمى ، فهذه الاشكال وان كانت
تخضع للتعديل من وقت لآخر ، إلا أنها تلبى حاجات انسانية ، ولا يمكن
أن يقال أنها تعتمد على العلم أو الاحساس العام ، ولكنها مستمرة
باستمرار أمل الانسان فى الخلود وشعوره بالخوف على أسرته بعد
موته^(٧) .

ولا شك أن أنماط الشعائر القديمة تقوم بهذه الوظيفة أفضل من
الاشكال الحديثة ، فقد لاحظ لارى بومن Leroy Bowman أن

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 82-83.

(7) *Ibid.*, P. 83.

الشعائر الحديثة الخاصة بالجنائز أقل في تأثيرها على تماسك المجتمع من الشعائر الجنائزية في المجتمعات القديمة^(٨) . وعلى أية حال ، نظرا لظروف الحياة الحضرية الحديثة ، فإن كثيرا من الافراد ليس لديهم خبرة كافية بالنسبة للموت . فالانسان الذي يعيش الحياة الحضرية لا يفكر في الموت ويحاول تحت تأثير الحياة ومشاكلها أن ينسى أو يتناسى الموت بقدر الامكان ، ويشغل نفسه بمشاكل الحياة . ولعلّه بسبب عدم الخبرة هذه ، نجد أن الانسان الحضري في مواجهة الموت ، غالبا ما يلجأ الى المتخصصين في هذه الامور . ويلاحظ أن الاتجاه في المجتمع الحضري المعاصر نحو الموت قد مر بتغيرات هامة ، ولا شك أن هذه التغيرات تؤدي الى تعديلات على الشعائر الخاصة بذلك الموقف . فالافراد في المجتمع المعاصر أثناء حالات الموت يمرون بمجموعة من الطقوس التي تنتمي الى جيل سابق . وعلى العكس في المجتمعات الريفية ، ففي مثل هذه المواقف نجد معظم أفراد المجتمع يشاركون في الجنائز التقليدية ليثبتوا تضامنهم مع الجماعات المحلية ويساعدوا الاسرة التي أصابها الموت^(٩) . ان مناقشتنا لمثل هذه الاعتقادات والشعائر المحيطة بالموت ، تشير فقط الى الوظائف الاجتماعية والسيكولوجية التي يؤديها الدين في مواقف الشدة والتوتر المرتبطة بالموت .

٢- القوى الطبيعية القاهرة

وتمثل المجموعة الثانية من المواقف ، تلك الحالات التي لا يمكن للانسان فيها أن يتحكم في القوى الطبيعية ، ومن ثم يصبح أسيرها

(٨) انظر :

Bowman, L., *The American Funeral : A way of Death*, New York : paperback Library, 1964.

(9) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 86.

الانسانية في خطر . فالغذاء ، على سبيل المثال : أساس الحياة والصحة :
ولا شك أن الخوف من المجاعات أمر له صدهاء في النفس الانسانية ، ولهذا
يعد نجاح موسم الحصاد أمرا حيويا لكل من على الارض ، وتعرض
الانتاج الزراعى الى أحوال المناخ التى لا يمكن التحكم فيها ، والتى قد
تقتل حيالها قدرات الذكاء الانسانى ، مسألة لها نتائجها الخطيرة على
الحياة نفسها . ويمكن أن نجد أمثلة واضحة لمثل هذه المواقف في
المجتمعات التى لا توجد بها التكنولوجيا الحديثة ، وتكون ظروف المناخ
بها قاسية ، ولهذا يكون الانسان غير قادر على التحكم فى الطبيعة كلية .
فعلى سبيل المثال يعتبر السكان من الهنود الحمر فى جنوب غرب أمريكا ممن
لهم مهارة فى اعداد الارض وزراعة الذرة ، ولكن المحصول فى بعض
الاحيان قد يقل نظرا لان الامطار لا يمكنهم التحكم فيها ، وقد يكون
المحصول وفيرا والظروف المناخية ملائمة ولكن تأتى بعض الامراض أو
الحشرات وتقضى عليه ، وهذا قد يحدث حتى فى البلاد التى تتميز بالمهارة
التكنولوجية العالية ، فهناك العديد من الامور التى لا يمكن التحكم
فيها (١٠) .

على أية حال ، تعد الزراعة أمرا من الامور التى تشكل ضغطا على
الانسانية من أجل استمرارها . وعادة ما يستخدم السحر كوسيلة للتكيف
مع هذه الحالة . ورغم اختلاف الدين والسحر فى غايتهما ، الا أننا فى
المجتمعات الزراعية نجدهما متداخلين . ففى مثل هذه المجتمعات غالبا
ما تتميز دورة الفصول وما يلحقها من أنشطة زراعية ببعض الاجراءات
والشعائر الدينية - السحرية ، فالرقص والتعاويذ تميز عمليات حصاد
الحاصيل ، ورقص الخصوبة والتضحية شعائر تقدم لآلهة المطر والانهار ،
ويعتبر ضعف المحصول مناسبة هامة لتقديم شعائر استراضاء الآلهة .

ولكن يمكننا أن نتساءل عن أهمية استخدام هذه الممارسات الدينية —
السحرية بالنسبة للمجتمع ؟ • الحق أنه لا يوجد انسان يعتقد أنه بالسحر
والدين فقط يمكن أن ينمو المحصول ، كذلك ليس من الصحيح الاعتقاد
بأن الشعوب البدائية لديها هذه العقلية الخرافية ، وأنها على غير وعى
بالاختلافات الأساسية بين تأثير الوسائل الدينية — السحرية ، وبين
الاجراءات الزراعية العملية • فكما يشير مالمينوفسكى فان سكان جزر
التروبريانند يدركون الفارق بين استخدام السحر والاجراءات الزراعية :
كما أنهم على وعى كامل بحدود اجراءات السحر • فالممارسات الدينية —
السحرية التى تصاحب زراعتهم أو صيدهم ليست الا مساعدة ، فهى غير
أساسية بالنسبة لطرقهم العملية • فهم يدركون تماما أن الفشل يلحق بهم
إذا ما اعتمدوا على استخدام السحر فقط فى فلاحه أرضهم^(١١) • وحديثاً ،
عارض فرانسييس هسى Francis Hsu ما ذهب اليه مالمينوفسكى عن
الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة فى أنها تستطيع التفرقة بين الطرق
الدينية — السحرية والطرق الامبريقية ، ففى دراسة أجراها هسى فى
جنوب غرب الصين بعد الحرب العالمية الثانية ، وجد أن الفلاحين
يستخدمون الوسائل السحرية — الدينية والعلمية الحديثة لمواجهة المرض
دون أن يكون هناك تفرقة واضحة بينهما • فاستخدام الطرق العلمية على
نطاق واسع مرتبط بالسحر الشائع بين الناس^(١٢) • ويذهب هسى أيضاً
الى أننا نجد فى المجتمعات الصناعية أن الاساليب السحرية تحظى بقبول
واسع عندما تقدم باعتبارها علماً — أى بادعائها بعض الادعاءات العلمية
الزائفة مثل الاعلانات الخاصة بالحظ وأرتباط هذا بالنجاح فى العمل أو فى

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 88-89.

(١٢) انظر :

Hsu, Francis, *Science, Religion and Human Crisis*. New York :
Humanities, 1952, PP. 85-96, 119-134.

الحياة الاسرية • كذلك بعض الاعلاقات العلمية بالتليفزيون التي بعد أن تقدم شرحا علميا واضحا لاهمية السلعة التجارية ، تحاول أن تربط هذا بجذب الآخرين لها بالطرق السحرية • على أية حال ، تبين دراسة هسي أن الانسان البدائي يتساوى مع الانسان المعاصر في أن كلاهما لا يستطيع أن يميز بوضوح بين استخدام المناهج العلمية – الامبريقية والمناهج الدينية – السحرية • فمعظم أفراد كل أنواع المجتمعات سواء كانت التفرقة بين الوسائل السحرية والعلمية واضحة في أذهانهم أم لا ، نجدهم يستخدمون الوسائل الدينية – السحرية بطريقة أو بأخرى •

أما عن وظائف وسائل الدين والسحر بالنسبة للانسان والمجتمع ، يذهب مالمينوفسكى الى أن مركب الدين – السحر يدعم الثقة بالنفس في المواقف الحرجة أو مواقف التوتر عندما تكون الوسائل العملية غير كافية لضمان النجاح فاستخدام السحر في جزر القروبرياندا ، في مجال الزراعة والصيد والاعمال البحرية ، له وظيفة سيكولوجية في تخفيف التوتر الناجم عن القلق من ممارسة أعمال لها خطورتها • ولكن لا يمكن أن نخرج من هذا بتعميم مؤداه أن السحر والدين لهما دائما الوظيفة الاجتماعية الايجابية • فبعض الانثروبولوجيين المعاصرين يعارضون رأى مالمينوفسكى ويذهبون الى أن هناك جوانب سلبية لاستخدام السحر ، لان هذه الاجراءات السحرية تؤدي الى زيادة القلق أكثر من تخفيفه ولعل من أهم نتائجه السلبية ، أن استخدام الممارسات السحرية بنجاح ، ولو لمرة واحدة ، يعنى استمرارها والابتعاد تماما عن قبول أى وسائل أخرى أكثر تأثيرا من التي استخدمت ، وهذا هو ما يحدث في المناطق المتخلفة من العالم اليوم •

وتعد الصحة العضوية والنفسية مجالا آخر تستخدم فيه المناهج

الدينية - السحرية : وتتدرج من العلاج الروحي Spiritual healing المسموح به من بعض الكنائس المسيحية الى ممارسات العرافين أو « الأطباء المشعوذين » witch doctor . وبالنسبة لمعظم الأديان : نجد تركيزا حول موضوع الصحة والمرض ، فالصحة جوانبها هي الاهتمام الأساسى للنشطة الدينية ، فالدين والسحر يعملون على تقديم أفعالا خاصة بالصحة تؤدي الى ربط القوى النفسية بأشياء عليا (١٣) .

من الواضح ان ، أن الدين يعد أحد الوسائل الرئيسية والهامة التي من خلالها يستطيع الانسان مواجهة المواقف الضاغطة ولا شك أن هناك وسائل هامة أخرى مثل السحر والعلم . وكما أشرنا سلفا ، فإن السحر والدين يتداخلان لدرجة أن هناك خلطا شديدا بينهما . فهما يستخدمان وسائل غير أمبريقية ، الا أن لكل منهما غاية مختلفة ، فالغاية الدينية غالبا ما تكون موجهة نحو ما هو غير أمبريقى أو أخروى أو روحى ، بمعنى أن هناك دائما في الدين إشارة متسامية وروحية لكل الأفعال . وليس الحال هكذا بالنسبة للسحر ، فأهداف السحر غالبا ما ترتبط بالحياة اليومية الانسانية كما أن الانسان المؤمن بالدين يتميز عن الساحر في أنه يشعر بالخشوع والرهبة تجاه الأشياء المقدسة التي يتعامل معها . أما بالنسبة لمستخدم السحر فلا نجد لديه شعورا بالرهبة لانه يستخدم هذه القوى الروحية لتحقيق أهداف خاصة عن طريق استخدام المعرفة المتاحة له . فالساحر يعتقد أنه يستطيع التحكم في القوى الروحية وأن يحقق غاياته العملية . كذلك فإن محتوى الدين والسحر يختلفان ، فالانساق الدينية تتطور لتحتوى كل الحياة الروحية والانسانية في المجتمع . بينما نجد أن محتوى السحر لا ينطوى على نظرية موحدة ، ولكن على آراء متبعثرة .

(13) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 90-91.

وبالرغم من هذا فإن هناك تداخلاً بينهما • فهناك نوع من السحر مثل
الذي يستخدم في بعض المجتمعات البدائية أثناء الزراعة والصيد ويخدم
أهداف الجماعة وهذا ما يطلق عليه السحر الأبيض white magic وهو
نوع له اتصال مباشر بالدين ويتداخل معه • ومن ناحية أخرى ، هناك
وهو نوع آخر من السحر غالباً ما يكون سرياً ومعادياً للمجتمع ويعمل على خلق
التناقضات والاضداد والتفكك وهو ما يطلق عليه السحر الأسود
black magic • وهذا النوع تحاربه الأديان جميعاً رغم أن له بعض
الوظائف الاجتماعية ، خاصة وأنه يعمل على تخفيف أحباط الجماعة وذلك
بأن يعكس المشاعر العدائية خارج الجماعة ، كما يعمل على تحديد المشاعر
العدائية في قطاع محدود وخاصة بالنسبة للجماعة الاجتماعية ، بمعنى
آخر أن السحر الأسود وظائف خاصة باستمرار الجماعة ، ويعمل على
تماسكها الداخلي وتضامنها في مواجهة الضغوط الاجتماعية^(١٤) • على أية
حال ، يستخدم السحر بنوعيه في أمور متصلة بالصحة الجسمية للإنسان ،
وعندما ينتشر الاعتقاد في هذا ، نجد أن الطلب الحديث يأخذ في
الانحسار •

٣١ - صراع القيم الاجتماعية :

لعل من العوامل التي تساعد على وجود مواقف الضغوط الانسانية
ما يتمثل في الصراعات الناجمة بين التناقض الموجود في الجوانب المختلفة
للبناء النظامي للمجتمع • هذا التناقض يتيح امكانية صراع القيم • فكما
هو معلوم ، فإنه في أوقات التغير السريع يواجه أعضاء المجتمع الانساني

(١٤) انظر أيضاً وظائف السحر في دراسة :

Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass.
Peabody Museum, 1944.

من وقت لآخر قيما غير ثابتة ومتناقضة . ولا شك أن معظم الأفراد في مجرى حياتهم يحتاجون في مراحل معينة الى قبول قيم جديدة وتعلم أنماط جديدة من السلوك : وإدراك الظروف المختلفة التي يمكن أن تتضمن قيمة أو أخرى : ويحاول المجتمع أن يجعل هذه التكيفات أكثر سهولة .

وهناك في المجتمع أيضا ، ظروف بنائية داخلية تؤدي باستمرار الى عدم الوضوح والطمأنينة بالنسبة للأفراد ، وفيما يتعلق باختير القيم أو الأخلاق لتوجيه سلوكهم وضبطه . وهذه المشكلة قد تمثل بالنسبة لبعض أفراد المجتمع أحد مواقف الضغوط . ويرى ليفي استروس أن الاسطورة الدينية في مثل هذه المواقف تلعب دورا هاما في التوفيق واستيعاب الازمات . فالاساطير - في رأى ليفي استروس - ليست الا تعبيرات أو صيغ رمزية تصل صراع القيم المتضمن في المجتمعات التي تحتوي أبنيتهما على تناقضات بنائية ، وهذا يضع الكثير من الناس الذين يعيشون حياة عادية في مشكلة أخلاقية . فالاساطير تحاول أن تسمح للمجتمع بالاستمرار في تحقيق أهدافه رغم وجود هذه التناقضات ، وتؤدي الى التخلص من التوترات الانفعالية الناجمة عن هذه التناقضات (١٥)

ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف

يعد العلم الانسان بالوسائل الامبريقية العملية للتكيف في مواجهة المواقف الامبريقية العملية . وبالنسبة للعلم فان الغايات والوسائل المستخدمة غالبا ما تكون غير امبريقية . كذلك فان العلم يختلف عن السحر ، رغم أن كلاهما عملي ، فالعلم يستخدم وسائل عملية امبريقية لتحقيق غايات امبريقية ، والعلم قديم قدم الانسانية ، بمعنى أن

(15) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 94-95.

والمجتمعات الانسانية قد عرفت أشتكالا مختلفة تدرجت من البساطة الى التعقيد . فليس هناك ثقافة انسانية لا تحتوى على بعض الوسائل العلمية . فالمجتمعات الزراعية القديمة استخدمت وسائل خاصة بها وقد اثبتت نجاحا في الانتاج الزراعى . حقيقة ان هذه الوسائل العلمية القديمة لم تؤدى الى النتائج التى حققها استخدام الوسائل التكنولوجية المتطورة، الا أن هذا لا ينفى حقيقة أن هذه الوسائل البسيطة لها الصفة العلمية^(١٦) .

والحق أن الإنجازات التى حققها العلم الحديث ، جعلت الناس يعتقدون أن العلم هو المنهج المسيطر الذى يستخدمه الناس لتحقيق العديد من الاهداف ولواجهة أى ضغوط من أى نوع ، ولهذا فإن العلم من حيث إنجازاته له وظائف اجتماعية ايجابية . وقد يثور التساؤل ، حول ما اذا كانت وظائف العلم ، دائما وبدون شروط ، تعتبر وظائف ايجابية . وذلك أن العلم لا يطبق الا بالانسان من أجل تحقيق أهداف اجتماعية ، ومن ثم فإن العلم مثله مثل السحر والدين قد يحل بعض مواقف الضغوط وفى الوقت نفسه قد يخلق مواقف ضغوط أخرى . وقد يثار تساؤل آخر حول الوظيفة الاجتماعية للدين فى مواقف الضغوط عما اذا كان الدور الذى يقوم به الدين كوسيلة من وسائل التكيف سوف ينحسر عندما تصبح الوسائل العلمية أكثر تأثيرا . والواقع أنه ليست هناك اجابة واحدة عن مشكلة مستقبل دور الدين فى مواقف الضغوط فى المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من التطور العلمى . فبالنسبة لدور كيم نجد أن المرجع النهائى للرمزية الدينية هو الجماعة الاجتماعية وليست المفاهيم المتسامية عما هو فوق طبيعى . ولهذا فهو يرى أن الدين أمر

(16) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 96-97.

ضرورى ، وصفة رئيسية للمجتمعات الانسانية ، وذلك لانه يقوم على
أسس اجتماعية . وقد تتغير الوسائل الخاصة بالتكيف فى مواجهة
مواقف الضغوط بتطور العلم وتقدمه . وطالما أن مواقف الضغوط الرئيسية
للانسان قائمة فى حاجته للتكيف مع واقع الجماعة الاجتماعية المفروض
عليه ، فان الحاجة الى تقديس المجتمع والتي تحقق وسائل غير امبريقية ،
كما يرى دور كيم ؛ تظل كما هى دون تغيير . وتلاحظ اليزابيث نوتنجهام
أن دور كيم لم يناقش امكانية تطور العلوم الاجتماعية والنفسية الى
الدرجة التى يستطيع فيها الناس أن يربطوا أنفسهم بالمجتمع من خلاله
وسائل عقلية وعلمية بحتة (١٧) .

ويقدم لنا فرويد : كما بينا فيما سبق ، نظريته عن كيف أن الاله يمثل
صفة الأب القوى . فمفهوم فرويد السيكلوجى للاله يعد تطورا اسقاطيا
لاعتماد الطفل على ولديه خاصة الاب . ويرى فرويد فى مقاله عن مستقبل
الوهم أن من بين الوظائف الرئيسية للدين ، اعطاء الانسان غطاء من
الوهم ضد خوفه من الطبيعة والاحباطات التى يواجهها داخل المجتمع .
ويؤكد فرويد على أنه بتقدم العلوم السيكلوجية سوف يصبح الجنس
الانسانى أكثر عقلانية ويتعلم كيف يخرج عن تفكير التبعية الطفلية والتى
أخذت شكل الدين . ولم يكن فرويد متفائلا بالنسبة لانتصار العقل
العلمى على الوهم الدينى فى المستقبل القريب . ولهذا بقيت مشكلة كيفية
تحرير الانسان من سيطرة الدين بواسطة العلم قائمة بالنسبة لفكر
فرويد (١٨) .

(17) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 98.

(18) *Ibid.*, P. 99.

د (السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة

ان مناقشة الدور المستقبلي للدين في المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من التقدم العلمى لا يمكن فهمها الا من خلال سياقات اجتماعية خاصة بنماذج المجتمعات المختلفة . ففي النموذج الاول للمجتمعات (البسيطة والبدائية) نجد أن الطرق الدينية السحرية هي السائدة ، وأن العلم والتكنولوجيا ، نسبيا ، في مراحلها الاولى ، ولهذا تتميز استخداماتها وتطورهما بالبساطة . والدين في هذه المجتمعات يتداخل مع السحر . وتستخدم هذه الوسائل التكيف في مواجهة عديد من مواقف الضغوط والتي تحل اما بالدين في النموذج الثانى للمجتمعات أو بالعلم في النموذج الثالث . والدين والسحر يتداخلان في معظم مواقف الضغوط والقلق ، مثل الحروب والزراعة والصحة ، والتي تشكل أهمية لاستمرار المجتمع (١٩) .

أما بالنسبة للنموذج الثانى للمجتمعات (المجتمعات التقليدية) فاننا نجد أن التكنولوجيا ، الى حد كبير ، تقدم الوسائل المؤثرة لتلبية الاحتياجات الفيزيكية . والنظريات العلمية هنا لم تتطور بعد مثلما يحدث في النموذج الثالث للمجتمعات كذلك فاننا نجد أن السحر ما زال يؤدي وظائفه في النموذج الثانى للمجتمعات ، وكثيرا من المعتقدات الخاصة بالدين الشعبى تستمر في جذب العديد من الناس خاصة في مواقف الازمات . والحقيقة أن أديان النموذج الثانى من المجتمعات تحاول أن تحرر نفسها من ارتباطها بالسحر لتكون نسقا أخلاقيا مستقلا . وبالرغم من تأكيد التعاليم الدينية على الابتعاد عن السحر ، الا أن السحر ما زال له دورا في التكيف مع مواقف الضغوط المختلفة . وبالرغم من أن الدين

(19) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 99-100.

الرسمى قد يعارض مثل هذا النوع من الاديان الشعبية والتي تحتوى على نسق سحرى - دينى ، الا أن الناس قد تميل الى الاستمرار فى الاعتقاد بهذه الممارسات الشعبية ، حتى أن بعض هذه الاعتقادات تعطى تفسيراً للظواهر الكونية ويؤمن بها عامة الناس وبعض المثقفين . وقد يستخدم الدين أيضا فى هذا النموذج لتأكيد مبادئ أخلاقية تدعم أو تعارض النظام القائم . فقد يكون الدين بمثابة ثبرة على الظلم الاجتماعى الواقع على بعض الطبقات . وفى أحيان أخرى يؤدى الدين وظيفة عكسية ، ويكون الدين بمثابة عاملا محافظا على النظام القائم (٢٠) .

٢٢
أما بالنسبة للنموذج الثالث من المجتمعات ، حيث العلم المتطور ، على المستويين النظرى والتطبيقى ، وانذى يستخدم كوسيلة عملية لتكيف ضد مواقف الضغوط أيا كان نوعها . فالعلم حل محل الطرق السحرية والدينية الى حد كبير فى مواجهة المشاكل الخاصة بالصحة العقلية وغير الفيزيائية ، والمسائل المتعلقة باستمرار الحصول على المواد الغذائية . وعلى الرغم من أن السحر ليست له نفس الوظائف التى توجد فى نماذج المجتمعات الأخرى ، الا أن السحر ما زال مستمرا على المستوى الشخصى فى هذه المجتمعات التى تتميز بالتقدم العلمى . كما أن الدين الرسمى غالبا ما يميل الى اتخاذ أشكال جديدة أو يعاد تفسيره .

وغالبا ما تطور المجتمعات العلمانية مواقف جديدة للضغوط التى لها مجالات أخرى غير القوى الطبيعية ، ولكن تتمثل فى الترتيبات الاقتصادية ومستوى المعيشة والحصول على عمل . وتدور الحياة الحديثة حول آلهة المال والنجاح والقوة ، وجريا وراء الكسب المادى . ولكن رجال المال فى هذه المجتمعات ، غالبا ما يلجأون الى أساليب تعتمد على استخدام السحر

لترويج سلعة ما . وهناك كثير من المجالات التى تتناول موضوعات
التنجيم وعلم الفلك . كذلك تحتوى كل الجرائد على أعمدة مخصصة
للحظ . كما نجد أن هناك انتشارا لصالات القمار بمستوياتها المختلفة
ويعتمد الكذب السريع فيها على الحظ وكذلك فاننا نسمع عن اعتماد
كثير من القادة السياسيين ورؤساء الحكومات على بعض العرافين قبل
اتخاذ الكثير من القرارات . كذلك الحال بالنسبة للإعلانات التى تقدم
عن طريق وسائل الاتصال الجمعى . فالكثير منها يقدم من خلال معلومات
علمية ، الا أنها تحتوى على جانب سحرى فى القبول أو الاستخدام أو
النتيجة . ما نريد أن نؤكد هنا ، هو أن الاستخدام المترادى للعلم فى هذه
المجتمعات قد خلق مواقف ضغوط جديدة استوجبت وجود السحر كوسيلة
تكيفية . فبالرغم من سيطرة العلم على الطبيعة الا أن الانسان ما زال
غير آمن من مخاطرها ، ولهذا نجد أن الانسان المعاصر رغم استخدامه
لاحدث وسائل الانتقال الا أنه قد يحمل معه بعض الاحجية أو التعاويذ
أو يضع بعض الأشياء التى يعتقد أنها تمنع عنه الحسد أو تحميه من
مخاطر الطريق⁽²¹⁾ . كذلك فإن المدنية الحديثة رغم أنها تتجه للعلم
والتكنولوجيا الحديثة الا أننا نجد كثيرا من الافراد يعانون من العزلة
الاجتماعية والوحدة وعدم الانتماء ولهذا فليس من المستغرب أذن ،
انتشار وانتعاش أنساق السحر والاعتقادات الشعبية ، خاصة بين
المهاجرين من المناطق الريفية والذين يعيشون حياة هامشية داخل المدن .
على أية حال ، غانه بالرغم من تطبيق العلم الحديث على معظم
مجالات الحياة فى المجتمعات الحديثة الا أن العلم كوسيلة وحيدة غير كاف
لواجهة الكثير من المواقف التى يحتاج فيها الانسان لقوة أخرى غير

(21) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 104.

لمموسة لتدعم موقفه أو تعطيه الإمان ضد تقلبات الطبيعة ومخاطرها .
كذلك هناك نوع آخر من المشاكل الفكرية والنفسية التي تتعلق بوجودنا
في هذا الكوكب وبمصيرنا السخ لا يمكن الاجابة عليها من منظور
العلم / فالعلم قد يغسر العالم الطبيعي المحيط بالانسان ومكانه في هذا
العالم . ولكنه يعطى منظورا مختلفا لما يراه في هذا المجال . ولهذا قد نجد
صراعا بين العلم والدين . فالعلم الحديث يترك المسائل الخاصة بالاخلاق
والمصير الانساني دون اجابة . وقد يقدم علم النفس والتحليل النفسى
بدائل للدين للتخفيف من القلق وعدم الطمأنينة التي يصاب بها الانسان
المعاصر نتيجة لمواقف الضغوط المتعددة (٢٢) . ولعل التدريبات التي
يتلقاها رجال الدين في الغرب ، على التحليل النفسى ، تعد دليلا على
محاولة مواجهة المواقف التي تواجه الانسان المعاصر . على أية حال ، فان
دور الدين في المجتمعات الحديثة يمكن أن يلخص في موقف ازدواجى
مؤداه ، أنه بالنسبة لكثيرين هناك ابتعاد عن استخدام الدين على المستوى
الشخصى . وبالنسبة لآخرين ، خاصة في مواقف الازمات ، هناك حاجة
لتأكيد دور الدين . وهذا يعنى وجود عدد آخر من الناس في المجتمعات
الحديثة يقع بين هذين الاتجاهين ، وبالنسبة لدور رجال الدين ، فان
الكثيرين منهم يحاولون اكتساب العلم الحديث ، وخاصة المعرفة
السيكولوجية والعلمية ، باعتبار أن مهمة الدين الاساسية هى أن يكون
وسيلة فعالة أكثر مما هو عليه الآن حتى يستطيع استيعاب أزمة الانسان
المعاصر .

(22) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 106-107.

٦ الدين والمجتمع : مشكلة المعنى :

أ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية

سوف نحاول أن نناقش هنا مشكلة المعنى Meaning ، أى دور الدين فى تقديم تفسير من خالقه تستطيع الكائنات البشرية أن تفسر ، من منظور أخلاقى ، حركتها فى الحياة واتجاهاتها والتاريخ القديم والظروف الحاضرة لمجتمعاتها . بمعنى آخر ، أننا سوف ننقل هنا من مناقشة اجابة الدين على بعض المشاكل المتعلقة بكيف Why بالنسبة للحياة الاجتماعية الى مناقشة دوره فى الاجابة عن لماذا How .

فالدين لم يقدم عبر العصور ، الشعائر التى تساعد على ايجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فقط ، بل ساعد أيضا على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت فى تكون الحس الأخلاقى بتجربة الحياة الكلية . وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى انفسات الدينية والكونية . فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والهندوسية . الخ - طورت - تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة ، والانسان وهدفه على الأرض ، ومشكلة الشر ، ومصير الانسان . وهناك تفسيرات أخرى من أديان أخرى مثل الطوطمية . وهى محاولات للاجابة عن بحث الانسان عن « المعنى » ولعل بتقديم مثل هذه التفسيرات للمعنى يعد من أهم الوظائف التى قام بها الدين خلال تاريخ الانسان . وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الانسان ومصيره معظم المفكرين خلال كل العصور ، وحاولوا تقديم اجابات عليها ، واستطاع القليل منهم أن يقدم اجابات لا تحتوى على عناصر دينية أو غير امبريقية^(١) .

(١) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 110.

ويعد الادعاء بأن الانسان كائن يسمى الى ايجاد ايجابيات أخلاقية
مثل تلك المسائل ، ادعاءا حافيا . غلو أن مثل هذا الادعاء أخذ به ، فان هذا
يتضمن أن يوجد دائما تنوع بين الافراد بالنسبة للاهمية المتعلقة بالإجابة
على هذه الاسئلة وبسبب هذا التنوع ظهرت الفلسفات الدينية التي
تحاول أن تواجه الازمة التي يعاني منها المجتمع أو قطاع منه وتقدم لها ،
مرة أخرى . حولا لمشكلة المعنى (2) . فمحاولات الانسان اعطاء معنى
للتجربة الانسانية ومصيره تتبع أساسا من حالته الوجودية وليس من
تأملاته الفلسفية البحتة (3) .

ولعل مشكلة المعنى لدى كثير من الناس لا تقتصر على المحاولات
المنظمة بهدف ايجاد تفسيرات لمعنى المصير الانساني ، أكثر من كونها
اجابة عن مسألة ، لماذا تحدث هذه الاشياء غير المواتية ، ولماذا تحدث
لهم بالذات ؟ وبعض الاجابات عن هذه المسائل ، والتي قد تثار ويتم
الاجابة عنها على مستويات مختلفة ، تعد ، بلا شك ، ضرورة الكائنات
الانسانية لو أرادت أن تغلب على الاحباطات التي تواجهها . وهنا أيضا
يمدنا الدين باجابات متنوعة للمسائل الانسانية العامة . ولا يعني هذا
أنه ليس هناك اجابات لمشكلة المعنى خارج نطاق الدين ، فهناك عديد من
المداخل لمشكلة المعنى منذ القدم . فسقراط مثلا ، في محاولته لايجاد
المعنى من الوجود الانساني ، طالب الانسان أن يبحث عنه داخل نفسه ،
كذلك فانه الآن بالنسبة للعديد من الافراد والجماعات التي تحاول أن
تجد تفسيراً لمشكلة المعنى للوجود الانساني في العالم المعاصر ، نجد أن
هذه الجماعات والافراد يستخدمون أشكالاً مختلفة للتعبير ، والتي قد

(2) Weber, M., *Sociology of Religion*, op.cit., PP.XXXIII, 58-59.

(3) Nottingham, E., K., op. cit., P. 110.

تبدو غريبة وبعيدة عن الاعتقادات المتوارثة • فاليجوسا والتأمل والسحر والاقبال المترديد على العلوم النفسية والفلكية لخير دليل على اهتمامات الشباب في الغرب لايجاد معنى لحياتهم المعاصرة •

ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع)

يحاول كل مجتمع من خلال تاريخ نضاله مع الطبيعة والآخرين أن يطور نسقا من التفسيرات الاخلاقية لطريقة حياة أعضائه والمعنى الخاص بهذا المجتمع ذلك لانه اذا قام الافراد بالتزاماتهم الاجتماعية ، فانه من الضروري أن يكون متاح تفسيرا مقبولا أخلاقيا من مجتمعهم ، عن الاوضاع النظامية وما يحتويه من تفاوتات اجتماعية •

ولا شك أن بعض المجتمعات تتميز بقدر كبير من المساواة والعدالة الانسانية في أوضاعها الاجتماعية عن غيرها من المجتمعات الاخرى ، ولكن ليس في أي منها تطابقا بين التوزيع الحقيقي للمكافآت والجزاءات الاجتماعية ، وبين المتطلبات المثالية للعدالة • ومن ثم فانهم يوجد في كل المجتمعات تفاوتات بين المثال والواقع وهذا يتطلب تفسيراً وتوضيحاً^(٤) • كذلك فمن الاهمية الاشارة الى أنه ليس هناك جماعة انسانية تستطيع أن تستخدم تفسيراً لمعنى نسقها الاجتماعي دون أن تستند في هذا الى بعض العناصر الخارجية عن نطاق المجال الامبريقي • فلو سلمنا بوجهة النظر التي ترى أن الظلم : عدم العدالة الانسانية ، حقيقة غريزية وأن الحياة الاجتماعية من وجهة النظر الاخلاقية تعد بلا معنى ، فانه لا يمكننا اذن أن نجد أية اجابة أمبريقية أو من الحس العام عن المسائل الناجمة عن عدم المساواة وعدم مساواة الانساق الاجتماعية^(٥) •

(٤) انظر :

Parsons, T., Religions Perspective of college Teaching...op. cit., PP. 13-14.

(5) Nottingham, E., K., op. cit., P. 115.

ان هذه الاعتبارات تفضى الى السياق العام الذى يكون للدين فيه دورا فى تقديم تفسيرات أخلاقية للتاريخ الانسانى والأوضاع الاجتماعية فكل المحاولات التى تحاول تقديم حلول أخلاقية من خلال منظورات امبريقية تفشل فى مواجهة عدم التوازن القائم من ناحية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم فان التفسيرات الخاصة بالمعنى المجتمعى قد يكون لها قبولا واسما لو أنها قدمت عناصر غير امبريقية وغالبا ما تحتوى عناصر روحية .

وتحاول هذه التفسيرات أن تفسر مشكلة الشر، ويقدم لنا ماكس فيبر ثلاثة أنواع من التبريرات العادلة Theodicy والتي تحتوى جميعا عناصر غير امبريقية . المفهوم الأول هو الكارما Karma وتشكل نسقا ذاتيا لا شخصى لموازنة المكافآت والعقاب للأفعال الخيرة والشريرة . وعمل الكارما يظل مستمرا الى السلسلة اللامتناهية للحياة . ويرتبط مفهوم الكارما بمفهوم تناسخ الارواح وهو لا يمكن اقامة البراهين الامبريقية عليه ٢ والنوع الثانى يشتمل على الاعتقاد فى التسامى المطلق لله ، فكل ما يحدث للانسان ينظر اليه على أنه مقدر بارادة الله . حيث أن حكمته وقوته لا نهائية ، وفوق ادراك الفهم الانسانى . فالجبر الالهى لا يسمح بالاختيارات ، ولا يملك الناس الا الايمان بهيمنة الله عليهم . والنوع الثالث نابع من تعاليم زرادشت Zoroastr ، حيث يرى أن العالم أرض معركة بين قوى الخير وقوى الشر أو بين الله والشيطان . ففى هذا النسق الثقافى لا تكون قوى الخير والشر متساوية . وعلى الرغم من أن ههناك صراعا رهيبا بينهما الا أن الله سوف ينتصر فى النهاية وأن أفعال الانسان الخيرة والشريرة سوف ينظر اليها يوم الحساب .

على أية حال ، فان مناقشتنا للتفسيرات الدينية سوف تتركز حول الطرق التى من خلالها يعطى الدين معنى للتاريخ . كذلك سوف نبحث

مشكلة المعنى المجتمعي وكيف يؤثر على التداخل بين الجماعات المختلفة
والانظمة داخل المجتمعات والطبقات المختلفة والتي تحتل مكانة هامة باسم
الدين في المجتمعات ، وكيف تحوز هذه الجماعات القوة الاقتصادية
والسياسية في المجتمع . وهذا يعني مناقشة التفسيرات الدينية لمعنى
الانظمة السياسية والاقتصادية .

(د) التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعي

لعل التساؤل الرئيسي في هذا المجال هو : الى أي درجة يفرض ديننا
معينا قيمه الاخلاقية على تفكير الناس في المجتمع ، أو على العكس ، كيف
تعكس المبادئ الدينية الاوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة في ذلك
المجتمع ؟ . وقد ينبع التساؤل الاخير من الفكر الماركسي حيث الرأي أن
التفسيرات الدينية ليست الا ترشيدات تعكس الطبقات المسيطرة . وفي
الرد على ذلك هنا ، نقول أن كل الانساق الدينية والفكرية مقبولة من
المجتمع ككل ، أو حتى من قطاع كبير منه على أنها نتاج تاريخ طويل ،
اشتركت فيه عوامل عديدة مؤثرة . ويفسر وجود بعض التفسيرات
الدينية التي قد تكون في صالح جماعة معينة ، كما يذهب فيير ، بوجود
علاقة دائمة بين الاوضاع الاقتصادية والسياسية في مجتمع معين وبين
التفسيرات الدينية للمعنى المجتمعي في فترة تاريخية معينة . فليس هناك
أخلاق دينية مهما كانت درجة أصالتها أو شكلها الأصلي تتبع في عزلة تامة
عن الاحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع
الذي نبعت منه . ونحن هنا لا نحاول بأي حال القول باستقلال أو أولوية
العوامل المادية من ناحية أو تأكيد العوامل الدينية من ناحية أخرى .
ولكننا سوف تقدم مواقف تاريخية أو معاصرة لنوضح تفسيرات المعنى
الخاص بالعالم الاجتماعي والذي قد يكون متأثرا بالقيم الدينية أو
خاضعا للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذه
المجتمعات (٦).

(6) Nottingham E., K., *op. cit.*, PP. 118-119.

فالدين بالنسبة لشعوب معينة هو مصدر من مصادر التفسيرات
الأخلاقية لاستمرارها كمنسوب ممتازة أو مصدر من مصادر الذاتية ضد
الغزو الخارجي : أو أداة ثورية في يد المضطهدين (سواء من العبيد أو
الطبقات الدنيا) ضد القوى أو الطبقات المسيطرة فالدين هنا يعطى بعداً
جديداً في تفسير تاريخ الشعوب والجماعات من أجل تحقيق نجاحها ضد
ما يعترض استمرارها . كذلك الحال بالنسبة لتفسير الدين للإنسان
الطبقية التي تأخذ أوضاعاً غير متساوية بالنسبة لأعضاء المجتمع ، والتي
ينتج عنها أوضاعاً غير عادلة اجتماعياً . ولهذا لنظام الطبقي في المجتمع
الهندي خير مثال لمثل هذا النوع من الظلم الاجتماعي . وبالرغم من
التغيرات التي حدثت لهذا النظام إلا أن الاعتقاد السائد هو أن وضع
الفرد ومهنته قد حددا مسبقاً منذ ولادته ، ولا يمكن لأي فرد تغيير هذا
وبوضع طبقة البراهما في مكانة عليا في النسق الطبقي ، يكون المجتمع
الهندي متضمناً أولوية داخل النسق الاجتماعي لتلك الجماعة التي تتصل
وظيفتها بالقيم الثقافية المسيطرة في المجتمع . وهذا يتطلب نوعاً من
الشعائر الدينية التي لا تمارس إلا من خلال طبقة البراهما نفسها ، بمعنى
أن الطبقات الأخرى تحدد موقفها الاجتماعي والديني من طبقة البراهما .
ولا شك أن هذا النسق الطبقي ينطوي على مشكلات أخلاقية خاصة
باحتلال أفراد معينين ، رغم قدراتهم المحدودة ، الطبقة ، العليا في
المجتمع الهندي ، بينما يحتل أفراد آخرون الطبقات الدنيا رغم تحديد
قدراتهم . والرد على هذه المشكلات قد يكون في أن تبرير هذا الوضع
الطبقى يرجع أساساً إلى وجود عوامل فوق طبيعية في التفسير . بمعنى
آخر ، أن تفسير هذا يتطلب فهم وجهة النظر الهندوسية بالكامل خاصة
مبدأ تناسخ الأرواح الذي يؤكد أن الفرد قد يكون موضوعاً للتناسخ في
أشكال مختلفة إنسانية أو حيوانية أو نباتية وفي أوضاع اجتماعية عليا أو

دنيا فالوضع الاجتماعى للفرد ، اذن ، هو استحقاق لما كسبه فى حياته السابقة^(٧) .

وتتطلب الانظمة الاقتصادية ، بما تحتويه من أنساق طبقية ، تفسيراً أخلاقياً لتوزيع الثروة وكيفية جمعها والشعور الناجم بالظلم وعدم المساواة بالنسبة لبعض الاعضاء — كذلك يتطلب البحث هنا معرفة اتجاهات كل دين بالنسبة للعالم المادى وحقائقه . هناك أديان (مثل الهندوسية ، البوذية ، المسيحية ، والصوفية) ترى أن العالم المادى مرفوض ويجب أن ينبذ ، ومن ثم فالاديان أو الفكر الدينى ، بتعبير أدق ، يرفض أن ينفوس فى هذه المسائل الاقتصادية بينما ترى أديان أخرى (مثل الاسلام ، اليهودية ، والبروتستانتية) أن الثروة والاقتصاد من الامور الاساسية بالنسبة للحياة والتي يجب أن تراعى وتدعم ، فالبروتستانتية قد تبيح الربا والفائدة من أجل تنمية الثروة ، ولهذا نجد تبريراً أخلاقياً للنشطة الاقتصادية والوسائل المستخدمة فيها .

ويقدم الدين كذلك ، تبريراً أخلاقياً للسلطة السياسية فى المجتمع . فبعض الاديان قد ترى أن السلطة الارضية نوع من الخلافة ، خلافة الانسان لله فى الارض ، ومن ثم تتظم هذه السلطة طبقاً لتعاليم الله الذى يعتبر الحاكم الاعلى للعالم . وعلى هذا الاساس ويطلب الحكام بدورهم من تابعيهم أن يكونوا طائعين خاضعين لأوامرهم ، ويعد الخروج على السلطة الارضية فى نظرهم ، خروجاً على الاوامر الالهية . ومن ناحية أخرى قد نجد انفصالاً تاماً بين الدين والسياسة خاصة فى الاديان التى

ننظر:

Weber, M., *The Religion of India ... op. cit.*, P. 121.

تتميز بالزهد الاخرى والتي نجد فيها تحقيرا للعالم الدنيوى • وبالرغم من استقلال الانظمة الاقتصادية والسياسية عن الدين فى المجتمعات الحديثة ، الا أن الدين ما زال يمارس تأثيرا واضحا على هذه الانظمة وقد يأخذ هذا التأثير الشكل الرمزي أو ظهور حركات تحاول تعبئة القيم الدينية المتوارثة وتحديثها لتقابل المشاكل الاقتصادية والسياسية المعاصرة •

٧ - خاتمة :

يحاول الانسان خلال تاريخه أن يجد حُلولا للمشاكل التي يقابلها في تجربته الاجتماعية . وفي محاولته ايجاد حلول لها ، يجد اختلافا أخلاقيا بين حقائق الانسان الاجتماعية ، وبين معايير الدين الاخلاقية ، فغالما هناك تباعد بين المثال الخاص بالعدالة والحق وبين الواقع الاجتماعي ، فان الناس اما يلجأون الى التبرير أو الثورة .

وكما رأينا في المجتمعات البسيطة ، فان التفسيرات الدينية للمعنى الخاص بالمجتمع ، غالبا ما تكون كامنة . ففي مثل هذا النوع من المجتمعات تكون الجماعة الإنسانية نفسها هي التي تشكل القيمة المقدسة الأساسية لأعضائها ، ومن ثم فليس هناك تمييز بين الاخلاق المثالية وبين العادات الواقعية . فمثل هذا النوع من المجتمعات لا يحتاج الى تشريع أو يكون به تعارض بين المثال والواقع . وبتعدد المجتمع وبازدياد تقسيم العمل ، ازداد الاختلاف حدة بين الفقر والغنى ، أو بين الحاكم والمحكوم . وحتى في هذه المجتمعات فان الدين يعطى تفسيراً للمعنى ويكون الفقراء راضين عن أوضاعهم ، والاعنياء يشعرون بعدالة مركزهم . ولكن هذا الحال لا يدوم ، فمثل هذا النوع من المجتمعات يمر بحركات جديدة ، لها مصالح جديدة ، تتحدى الوضع الراهن وتطالب بتوزيع عادل للثروة والسلطة . ومرة أخرى يعطى الدين تفسيرات جديدة لتبرر التحدى والنظام الاجتماعي الجديد .

يتضح اذن ، أن دور الدين في مجتمعات النموذج الاول والثاني هو اضافة الشرعية على الانظمة الاجتماعية القائمة ، ودوره في المجتمعات

الحديثة في الشكل والمضمون مختلف تماما ، ففي هذه المجتمعات نجد بوضوح درجات متفاوتة من السلم الاجتماعي والتي تشير الى عدم المساواة والظلم ، فالتفسيرات العلمانية للمعنى انحصار بالانظمة الاجتماعية تكون جنبا الى جنب مع التفسيرات الدينية . ففي مثل المجتمعات الصناعية غالبا ما تنتشر التنظيمات العلمانية مثل الدولة ، والحكومة ، وتتخذ شكلا « دينيا » . ومن ثم فان القومية والشيوعية والديموقراطية تصبح « شبه اديان » تتنافس الاديان التقليدية . ولكن هل يمكن لهذه التفسيرات المستمدة من « الاديان العلمانية » أن تعطى تفسيراً أخلاقياً لعدم المساواة التي تميز العالم الحديث . الحق أن التاريخ لم يعط بعد اجابة محددة على مثل هذا التساؤل . فالبعض يرى أن هذه المبادئ الاخلاقية للاعتقادات العلمانية تعتبر رثة ، وغالبا ما يعود المجتمع الى تراثه الروحي التقليدي يستمد منه تفسيرات جديدة لمعنى وجوده ، بينما يرى البعض الآخر ، أن العلمانية هي طريق آخر لحل مشاكل الوجود ، أو هي اللغة الجديدة للتحدث عن الاعتقاد .

على أية حال ، فاننا في هذا الفصل قد استعرضنا مقومات التجربة الدينية وطبيعتها وأشكال التعبير عنها ، وبيننا كذلك وظيفة الدين في اعطاء المعنى الاخلاقي للاوضاع الاجتماعية الانسانية . ويختلف تقييم وظيفة الدين بالاجابية أو السلبية بحسب من يقوم بالتقييم ، فالاشخاص الذين يسعون الى التوازن والنظام والاستقرار والتضامن ، يرون أن الدين يقوم بوظيفة ايجابية عندما يعطى تفسيراً أخلاقياً للوجود الاجتماعي ، بينما يرى الذين يهتمون بالتغير والتقدم أن الدين يقوم بوظيفة سلبية أو يحاول المحافظة على الوضع الراهن . فضلا عن ذلك ، فقد حاولنا في هذا الفصل استعراض الدور الذي يلعبه الدين في اعطاء تفسيرات ذات معنى للمواقف الاجتماعية المختلفة ، والتي تتميز بالثبات . وسوف نحاول في الفصل القادم مناقشة وظائف الدين بالنسبة للتغير الاجتماعي .

المصادر

أولا : دوائر المعارف الاجنبية :

- 1) Bellah, R., "Religion : The Sociology of Religion", *International Encyclopaedia of Social Sciences*. N. Y. : Free Press 1968.

ثانيا : الكتب العربية :

- ٢ — الخشاب (أحمد) الاجتماع الدينى : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ .
- ٣ — الطويل (توفيق) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، القاهرة ، مكتبة مصر : ١٩٥٨ .
- ٤ — العابد (محسن) : مدخل فى تاريخ الاديان ، تونس ، دار الكتاب ، سوسة ، ١٩٧٣ .
- ٥ — النشار (على سامى) نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلهة ، الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ١٩٤٩ .
- ٦ — دراز (محمد عبد الله) الدين ، بحوث معهد دراسة تاريخ الاديان ، بيروت ، دار العلم ، ١٩٧٠ .
- ٧ — شلبى (أحمد) : مقارنة الاديان (٤ أجزاء) القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٦ — ١٩٦٧ .
- ٨ — غروية (لويس) قنواتى (ج) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحى الصالح ، فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ .

ثالثا : الدوريات الاجنبية :

- 9) Adams, C., C., "The Sonosis", *Muslim World*.
- 10) AL-Faruqui, I., R., "The Essence of Religions Experience in Islam", *Numen*, Vol. XX No. 3. 1975.
- 11) AL-Faruqui, I., R., "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions" *Studia Islamica*, Vol., 28.
- 12) Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion", *Temenos : Studies in Comparative Religion* Vol.6.1970
- 13) Anderson, P., N., "Ascetic Protestantism and Political Preference", *Review of Religions Research*, Vol. 7 (1966) No. 3.
- 14) Ball, D., W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965) No. 4.
- 15) Bellah, R., N., "Civil Religion in America", *Daedalus* (Winter 1967).
- 16) Berger, P., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociological and Social Research*. Vol. 47. (July 1963) No. 4.
- 17) Berger, P., L., "A Sociological View of The Secularization of Theory", Vol. 1, (1966) *Journal for Scientific Study of Religion*.
- 18) Berthold, Fred, "The Meaning of Religions Experience" *Journal of Religion*. XXXII, 1952.
- 19) Blizzard, Samnel, "The Minister Dilemma", *Christian Century*, 73 (April 25, 1956).
- 20) Bouma, G., D., "Assessing The Impact of Religion, A Critical View", *Sociological Analysis*. Vol.31. (winter 1970) No. 4.

- 21) Calverley, E., "The Doctorines of the Arabian Brethern" *Muslim World*.
- 22) Carlton, F., "Technological Advance, Government, and Religion, " *Sociology and Social Research*" Vol. 41. (Nov, Dece- - 1956) No. 2.
- 23) Cohnman, W., "Religion and Nationality", A. J. S. Vol. XLIX (May 1944) No. 6
- 24) Colman, J., A., "Civil Religion", *Sociological Analysis* Vol. 3. (Summer 1970) No. 2.
- 25) Coleman, J., A., Civil Religion, " *Sociological Analysis* Vol. 31 (1973) No. 2.
- 26) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedolus*(winter 1967)
- 27) Davis, Kingsley., "Myth of Functional Analysis as a Special Method in Secology and Anthropology", A.S.R. (December 1954). n'ytflwdi'0Y
- 28) Derroche, H., "Areas and Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. le Bras", *Journal of Religion*. Vol. XXXV (1955).
- 29) Ebersole, L., Religion and Politics, *Annals of American Academy*, No. 1960. Vol. 332.
- 30) Eister, A., W., "Research Method in Sociology of Religion" *Review of Religous Research*, Vol. 6, (Spring 1965) No. 3,
- 31) Eister, Allen, W., "Religious Institutions in Complex Societies: Difficulties in the Theoretic Specificatin of Function", *A. S. R.* 22 (August 1957) No. 4.
- 32) Engels, F., On the History of Early Christianity, *Die Neue Zeit*, Vol. 1, 1894.
- 33) Etoops, J., D., "Religion and Social Institutions" *A.J.S.*, Vol. XViii (May 1913) No. 6.

- 34) Fallding, H., "Secularization and the Sacred and Profane," *The Sociological Quarterly* Vol. 8 (1967) No. 3.
- 35) Finner, S., L., "New Methods for the Sociology of Religion" *Sociological Analysis* Vol. 31 (Winter 1970) No. 4.
- 36) Firth, R., "Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 89, 1959.
- 37) Fichoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of capitalism : The History of Controversy, *Social Research*, Vol. II, (1944).
- 38) Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1.
- 39) Goody, J. "Religion and Ritual: The Definition and Problem," *B.J.S.* Vol. 12. 1961.
- 40) Gualtieri, A., R., "What is Comparative Religion Comparing : The Subject Matter of Religious Studies of Religion," *Journal For The Scientific Study of Religion* Vol. VI (April 1967) No. 1.
- 41) Guttman, L., "A Structural Theory for Intergroup Beliefs and Action", *A. S. R.* Vol. 24 (June 1959) No. 3.
- 42) Hertzler, J., O., "Religious Institutions" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, March, 1948.
- 43) Hadden, J., K., and Heenan, T. "Empirical Studies in Sociology of Religion : An Assessment of the Past Ten Years" *Sociological Analysis* Vol. 31, (Fall 1970) No. 3.
- 44) Hodgson, M., "Modernity and the Islamic Heritage, *Islamic Studies*.
- 45) Horton, R., "A Definition of Religion and its Uses" *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, 1960.

- 46) Hudson, W.S. "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History*, Vol. XVIII (March 1949), No. 1.
- 47) Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Sociology of Religion", *Temenos*, Vol. 7 (1971).
- 48) Jeffery, A., "Present - Day Movements in Islam", *The Muslim World*.
- 49) Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," *A. J. S.*, Vol. LXIX (January 1964), No. 4.
- 50) Johanson, B., "On Church and Sect" *A. S. R.* Vol. 28 (August 1963).
- 51) Johnson, B., "A Critical Apparsial of Church-Sect Typology", *A. S. R.* Vol. 22 (Feb. 1957).
- 52) Khan, M., A., "A Diplomat's Report on Wahhabism of Arabia, Muslim World.
- 53) Kolb, W. "Images of man and Sociology of Religion" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol-1 (October 1961) No. 1.
- 54) Kitagawa, J.,M., "Theology and the Science of Religion" *Anglican Theological Review*. Vol. XXXI , No- 1 (1957)
- 55) Luckmann, T., "On Religion in Modern Society : Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol. II (Spring 1963) No. 3.
- 56) Luckman, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for th Scientific Study of Religion*. Vol.2.(Spring 1963) No. 7.
- 57) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, S., "The Protestant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility . an Emprical Test", *A. S. R.* Vol. 21 (June 1956), No. 3.

- 58) Maddox, G., L., and Fichter, J., H., Religion and Social Change in the South". *The Journal of Social Issues*. Vol. 7. (Jan. 1966) No. 1
- 59) Mayer, A., J., and Sharp, H., "Religious Perference and Wordly Success," *A.S.R.* (April 1962) Vol. 27.
- 60) Mens, R., L., Methodology For the Sociology of Religion . An Histroical and Theoretical Overview, *Sociological Analysis*. Vol. 31, (Winter 1970).
- 61) Mahmassani, S., Muslim "Decadence and Renaissance" *The Muslim World*.
- 62) Mullick, M. A. H., "The Challeuge of Modern Development Before the Muslim World-Considered in the Light of European and Islamic Cultural History" *Islamic studies*. Vol. 6 (1967) No. 3.
- 63) Nadel, S., F., "Two Nuba Religious : An Essay in Comparison, *American Anthropologist*. Vol. 57, No. 41(1955)
- 64) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion Possible? A Reply to R. Bellah," *Journal of the Scientific study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2.
- 65) O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered" *Sociology and Social Rescarch*. Vol. 31 (Fall 1970(No. 3.
- 66) Parsons, T., H., Robertson, on Max Weber and his School". *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935).
- 67) Parsons, T., "Review of Samuilsson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 1 (Spring 1962), No. 2.
- 68) Parsons, T., "Capittlism in Recent German Literature : Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37 (February 1929) No. 1.
- 69) Peapody, F. G., "The Socialization of Religion", *A.J.S.* Vol. Xviii (March 1913) No. 5

- 70) Peter and Alice Rasse. "Parochial School Education in America" *Daedalus* (Spring 1961).
- 71) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion" *Journal of Religion* Vol. 40 (1960).
- 72) Putney, S., and Middleton, R., "Rebellion, Conformity and Parental Religious Ideologies" *Sociometry* Vol. 24 (June 1961) No. 2
- 73) Rahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and Alternative" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4.
- 74), "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies* Vol. 5 (1966) No. 2.
- 75) Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of Sociological Association." *Sociological Analysis* Vol. 31 (Fall, 1970) No. 3.
- 76) Rhoades, D., H., "What Social Science Has Done to Religion", *Numen*, Vol. IX (Jan. 1962).
- 77) Rosen, B., C., "Race, Ethnicity, and the Achievement Syndrome" *A. S. R.*, Vol. 24 (February 1959).
- 78) Scmelley, W., F., "The Wahhabis and Ibn Sa'ud". *Muslim World*.
- 79) Seppanen, P., "Religious Solidarity as a Function of Social Structure and Socialization", *Tamnos*, Vol. 2, 1966.
- 80) Shils, E., "Charisma, Order and Status". *A.S.R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2.
- 81) Shneider, L., "The Sociology of Religion Some Areas of Theoretical Potential." *Sociological Analysis* Vol. 3 (Fall 1970) No. 3
- 82) Simmel G., "A Contribution to The Sociology of Religion", *A. J. S* Vol. LX Part II (May 1955) No. 6

- 83) Sluzzo, L., "Sociology of the Supernatural", *American Catholic Sociological Review*.
- 84) Small, A., W., "The Church and Class Conflict", *A. J.S.* Vol. LX (May 1955) No. 6.
- 85) Summer, W., G., "Religion and the Mores, *A. J. S.* Vol. LX (May 1955) No. 6.
- 86) Vernon, G.M. "The Religious Nuns : A Neglected Category; *Journal for the Scientific study of Religion.*, Vol. 7 (Fall 1968).
- 87) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background", *A.S.R.* Vol. 27 April 1926), No. 2.
- 88) Wallace, F., C., "Revitalization Movements", *American Anthropolagist*, Vol. 58, No. 2. (1956).
- 89) Wallin, P., "Religiosity, Sexual Grtification and Marital Satisfaction," *A.J.S.* Vol. 22 (June 1957) N. 33.
- 90) Wassef, W., Y., "The Influeuce of Religion, Socioeconomic Status, and Eduction on Anomie", *The Sociological Quarterly*, Vol. 8. (Spring 1957) No. 2.
- 91) Wilson B., "An Analysis of sect Development *A. S. R.*, Vol. 24. (Feb. 1959).
- 92) Wilson, B.,R., "An Analysis of Sect Development", *A.S.R.* Vol. 24. (Feb. 1959).
- 93) Wood, H., "Puritanism and Capitelism", *The Congrgational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2.
- 94) Yinger, J., M., "Areas For Research in The Sociology of Religion", *Sociology and Social Research* Vol 42 (July - April 1958) No. 6.

- 95) Yinger, J., M., "Plurals, Religion, and Secularism", *Journal For the Scientific Study of Religion*, Vol. 6 (April 1967) No. 1.
- 96) Zahn, G., The Commitment Dimention "Sociological Analysis Vol. 31. (Winter 1970) No. 4.
- 97) Allport, G., *The Individual and his Religion*. New York: Macmillan, 1950.
- 98) Allport, G., "Psychology, Psychiatry and Religion. Mass Andover Newton Bulletin, Vol. XLiv (1952).
- 99) Alpert, H., "Duakheim Fanchional Theory of Ritual" in Nisbet, R., (ed.), *The New Nuns*. New York : New Nisbet, R., (ed.), *Emile Durkheim*, Fnglewood : Spesturm Books, 1965.
- 100) Barromco, M.,C., (ed.) *The New Nuns*. New York : New American library, 1967.
- 101) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion The Values of Pre-Industrial Japan*. Glenca, III : Free Press, 1957.
- 102) Bellah,R., V., "Civil Religion in America," in W. C. McLoughlin and R. N. Bellah (eds.) *Religion in America*. Boston : Houghton Mifflin, 1963.
- 103) Bellah, R., N., (ed.), *Religion and Progress in Modern Asis* New York : Free Press, 1965.
- 104) Bendux, R.,*MaxWeber, An Intellectual Portrait*, Garden City, New York : Doubleday & Company, 1962.
- 105) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture*. New York : Harper & Brothers, 1960.
- 106) Benton, M.,(ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion*. London : Tavistock Publications Limted 1968.

- 107) Berger, P., A., *Rumor of Angels : Modern Society and The Superratural*. N. Y. : Doubleday Company, Inc. 1969.
- 108) Barger, Peter, L., *The Sacred Conopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday & Company, Inc. 1969.
- 109) Bianchi, E., C., *The Religious Experience of Revolutionaries*. New York : Doubleday & Company Inc., 1972.
- 110) Bowman, L., *The American Funcral : A Way of Death*. New York : Paperbook Library, 1964.
- 111) Bnndd, S., *Sociologists and Religion*. London : Cellier Macmillan Puplishers, 1973.
- 112) Caird, E., *The Social Philosiphy and Religion of Comte*. Glasgow : James Maclehous and Sone 1885
- 113) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden. : E., J., Brill, 1971..
- 114) Comte, A., *The Positive Ph—ilosophy*. Trans. by H. Hartineau, 1853.
- 115) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan Company, 1949.
- 116) Devine, George, *New Dimentions in Religious Expericence*, New York : Alba House, 1971.
- 117) Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religicus Life*. Trans. by J. W. Swain, 1915.
- 118), *The Divion of Labour in Society*. Trans. by G. Simpson, 1947.
- 119) Eliada, M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Religions : Essays in Methodology*, Chicago : The University of Chicago, 1959.

- 120) Engels, F. *The Peasant War in Germany*, 1927.
- 121), *State of the Working Class in England 1844*, 1958.
- 122) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Clarendon Press, 1965.
- 123), *Nuer Religions*, Oxford Clarendon Press, 1956
- 124) Farber, M., *The Foundaton of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.
- 125) Fichter, J., *Dynamics of A City Church*. Chicago : University Press. 1951.
- 126), *Social Relations in Urban Parish*. Chicago : University of Chicago Press, 1954.
- 127) Frazer, J., G., *Magic and Religion*. 1944.
- 128), *The Golden Bough*, London : Macmillan, 1933.
- 129) Freud, S., *Totem and Taboo*, Trans.by A. A. Brill, N. . Moffat, Yard & Co. 1918
- 130) Fromm, E., *Psycho-analysis and Religion* : New Haven Conn : Yale University Press, 1950.
- 131), *The Dogma of Christ*, 1963.
- 132) Geeter, C., *The Religion of Java*, Glencoe, Ill. : The Free Press, 1958.
- 133) Gluck, C., Y., (ed.) *Religion in Sociological Perspective : Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont, Calif. : Wadsworth, 1973.
- 134) Glock, C., Y., "The Sociology of Religion", in Robert K. Merton and Others (eds.) *Sociology Today*. New York : Basic Books, 1959, Vol. 1.

- 135) Goode, W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.
- 136) Gordon, A. I., *Social Relations in an Urban Parish*, Chicago : Chicago University Press. 1954.
- 137), "Jews in Suburbia", (1959).
- 138), *Parochial School : A Sociological Study*. Noterdam, Ind., : University of Noter Dam Press, 1958.
- 139) Greely Andrew, "The Chruch and Suburbs" (1959).
- 140) Greely, A., M., *Religion in the Year rzzz*. New York : Sheed and Ward, 1969.
- 141) Green, R.,W.,(Ed.), *The Protestantism and Capitalism : The Weber Thesis and its Critics*, Boston : D. C. Health and Co. 1965.
- 142) Guyan, M., *The Non - Religion of the Futwe : A Sociological Study*. N. Y. : Schocken Books, 1962.
- 143) Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*. The Hague, London : Mouton & Co. 1964.
- 144) Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Garden City, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
- 145) Herbrg, *Protestant, Catholic and Jew; An Essay in American Religious Sociology*. N. Y. : Doubleday Inc., 1955.
- 146) Hick, J., *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffe, N.J. Prentice-Hall, Inc. 1963.
- 147) Hill, M., *A Sociology of Religion*. New York : Basic Books, Inc., 1973.
- 148) Hobhouse, L., T., *Morals in Evolution*, 1951.
- 149) Hoult, T., F., *The Sociology of Religion*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1958.

- 150) Hugel, B., F., V., *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London; Doubt, 1949.
- 151) Hsu, Francis, *Science. Religion and Human Crisis*. New York : Humanities, 1952.
- 152) Husayni, I., M., *The Muslim Brethren, The Cratest of Modern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy Beirut, Lebanon : Khayat's Colloge Book Cooperative, 1956.
- 153) James, W., *The Varities of Religions Explrince*. N. Y.: Modern Library, 1937.
- 145) Johnstone, R., L., *Religion and Society in Interaction : The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs N. J.: Prentice Hall, Inc., 1975.
- 155) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. N. Y.: Abingdom. 1945.
- 156) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism" in K.W.Morgan (ed.) *The Parth of the Buddha*. New York: Ronald Press, 1956.
- 157) Khlifa M., K., H., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D., Disseration) Temple University (U. S. A.) 1976.
- 158) Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America" in Eliade, M. and Kitagaue, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.
- 159), *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago : The University of Chicago Press, 1976.
- 160) Kluckhon, Clyde, *Navoho Witchcraft*. Cambridge, Mass, Peabody Museum, 1944.

- 161) Kristenson, B., *The Meaning of Religion*. Trans. by J.B. G. Garman. The Hague, 1960.
- 162) Les, R., S., *Freud and Christianity*, 1948.
- 163) Leuski, G., *The Religion Factor* (Garden City, N. Y. Doubleday, (1961).
- 164) Lepold Von Wiese and H. B. Becker, *Systematic Sociology* : N. Y. : Wiley, 1932.
- 165) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society; Modernizing The Middle East* (New York: The Free Press, 1964).
- 166) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*, New York : Vintage Books, 1960.
- 167) Lewis, H., D., and Stater, R., L., *The Study of Religions Meeting Points and Major Issues*. Baltimore: Penguin Books, 1966.
- 168) Levi Strauss, C., *The Savage Mind* Chicago, London 1965.
- 169) Lincoln, C., E., *The Black Muslims*. Boston : Beacon Press, 1963.
- 170) Lipset, S., M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley : University of California, 1960.
- 171) Lowie, R., *Primitive Religion*. N. Y. : Boni & Lweight, 1924.
- 172) Luckmann, T., *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Societies*. New York: the Macmillan Company, 1967.
- 173) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, Ill. : The Free Press, 1948.

- 174) Manning Nash, *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*. N. Y. : John Wiley, 1965.
- 175) Marx, K., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law in Economic and Philosophical Manuscripts. 1944.
- 176) Marx, Karl and Engels, F. *on Religion*. Moscow Foreign Language Publishing House. 1957.
- 177), *Anthology on Religion*, 1958.
- 178) McClelland, D., C., *The Achieving Society*, N. Y.: The Free Press, 1961.
- 179) McPherson, T., *The Philosophy of Religion*. London . D. Van Nostrand Company Ltd., 1965.
- 180) Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*. N.Y. the Free Press, 1957.
- 181) Mitchell, *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford University Press, 1969.
- 182) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall, 1962.
- 183) Moore, J., M., *The Crisis of Religious Experience with Special Reference to James Otto and Bergson*. N. Y. : Round Table Press, 1938.
- 184) Mora, Jose, Ferrater, *Philosophy Today*, N. Y. : 1960
- 185) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, Ill. : Free Press 1954.
- 186) Niebuhr, H., R., *the Social Sources to Demonstrationism*. N. Y. : Meridian, 1947.
- 187) Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : Heinemann, 1967.

- 188) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*. N. Y. : Randome House, 1971.
- 189) O'dea T., *The Mormous.*, Chicago : University of Chicago Press, 1957.
- 190), *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs. N. J. : Prentice Hall, Inc., 1966.
- 191) Otto, R., *The Idea of ihe Ho'ly* Trans, by J W. Harvey. London : Oxford, 1946.
- 192) Pall, Solomon, *The Hasidic Community of Williamsburg* Glenso, III. : Free Press, 1962.
- 193), *Religions Perspectiver of College Teaching in Social Psychology*. New Haven : Edward W. Hazen fau-ndation 1951.
- 194) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and Sociecultral Change*, Glencoe, III. : Free Press, 1963.
- 195), *The Social System*. Glencoe, III. : Free Press, 1951.
- 196) Pfister, O., *Christianity and Fcar*, 1949.
- 197) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism and a Budd-hist Pilgrimage*. New York : Macmillan, 1928.
- 198) Radcliffe, Brown; A., *Structure and Function in Primitive Seciety* & Gleucoe, III. : Free Press, 1952.
- 199), *Taboo*, Cambridge : Cambridge University Press, 1930.
- 200) Reo fortune, *Manus Religion*, Philadelphia : The Ameri-can Philosophical Society, 1935.
- 201) Riesman, D., et. al., *The Lonely Crowd* New Haven : Yale University Press, 1950.

- 202) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* New York : Schcken, 1972.
- 203) Rodin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, New York : Viking, 1957.
- 204) Rozak, T., *The Making of Counter Culture*. Gardencity N. Y. : Doubleday, 1969.
- 205) Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*. trans. by E. G. French : New York : Harper Torchbooks, 1961.
- 206) Scarf, B., R., *The Sociological Study of Religion*. N.Y.: Harper Torchbooks, 1970.
- 207) Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, 1931.
- 208) Schneider, Lowis; and Sanford M. Darabush, *Popular Religious*. Inspirational Books in America, Chicago : University of Chicago Press, 1958.
- 209) Schopes, Hnas-joackin, *The Religions of Mankind : Their Origin and Development*. Trans. by R. and C. Winston New York : Doubleday & Company. Inc., 1968.
- 210) Simme, G., *Sociology of Religion* Trans. by C. Rosenthal New York : Philosophical library, 1959.
- 211) Sklar, Marshall, *Conservative Judaism : An American Religious Movement*. Glenco, III. : Free Press, 1953.
- 212) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York : The Macmillan Press, LTD, 1973.
- 213) Smith, D., E., (ed.) *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*. New York : Free Press, 1971.
- 214), (ed.) *Religion and Political Modernization*. New Haven : Yale University Press, 1974.
- 215) Sumner, W., G., and Keller, A., G., *The Science of Society* New Haven : Yale University Press, 1927, Vol.

- 216) Swanson, Guy, E., *The Birth of the Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.
- 217) Tawney, R., H., *Religion and the Rise of Capitalism : A Historical Study*. New York : Harcourt, Brace and World Inc., 1926.
- 218) Tillich, *Systematic Theology*. Chicago : the University of Chicago Press, 1951, (3 Vol.).
- 219) Toynbee, A., *The World and the West*. New York : Oxford University Press, 1958.
- 220), *An Historian's Approach to Religion*, London: Oxford University Press, 1957.
- 221) Treveltsch, E., *The Social Teachings Christian Church*, trans. by O. Wyon, 1931 (2 Vols).
- 222) Turner, *Welsh, and Islam*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- 223) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestations*. Trans. J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols).
- 224) Vershof, P., H., "What is the Sociology of Religion" in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion*. Oxford : Pergamon Press, 1967.
- 225) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw Hill, 1962.
- 226) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*. Ed. by J.M. Kitagawa. New York : Columbia University Press 1958.
- 227), *Types of Religious Experience*. Chicago : University of Chicago Press, 1951.

- 228) Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society*. Evanston, Ill. : North University Press, 1961.
- 229) Webb, C. J., *The Historical Element in Religion*. London : Allen and Unwin, 1935.
- 230) Weber, M., *The Ancient Judaism*. Trans. by Gerth and Martindale, 1952.
- 231), *The Religion of Chins. Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan 1964.
- 232), *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. London University Books, 1930.
- 233), *The Sociology of Religion*. trans. by E. Fischhoff, London : Methuen, 1965.
- 234) Williams, J., P., *What Americans Behave and How They Worship*. N. Y. : Harper & Row, 1969.
- 235) Wilson, B., *Religion in Secular Society*. London. C. A. Watts and Co., 1966.
- 236) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, 1957.
- 237), *Sociology Looks at Religion*. N. Y. : The Macmillan Company, 1965.
- 238), *The Scientific Study of Religion*. London. The Macmillan Co. 1970.

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة الطبعة الثانية

مقدمة الطبعة الاولى

الفصل الاول

الدراسة العلمية للدين (١ - ٨٤)

٥ - تمهيد

٧ - علم الدين

١١ - الدراسة العلمية للدين

١١ (أ) التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين

١٦ (ب) الدراسات الحديثة

٣١ (ج) اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية

٣٣ (د) مشكلة الفهم التكاملي للدين

٣٥ (هـ) مداخل دراسة الدين

٤٢ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي

٤٢ - سوسيولوجية الظاهرة الدينية

٤٧ - علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الديني

صفحة

- ١٧ (ب) الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة
٥٣
٥٩ (د) إمكانية وجود علم اجتماع ديني ...
٥٩ (أ) اهتمام عالم الاجتماع بالدين ...
٦٣ (ب) المدخل الموسيولوجي لدراسة الدين ...
٦٩ (ج) دعوى علم الاجتماع الديني ...
٧٥ (د) علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الأخرى ...
٨٢ (١) - خاتمة ...

الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني (٨٥-١١٧)

- ١ - تمهيد ٨٩
٢ - الرواد ٩٣
٣ (أ) أوجيست كومت : الدين وطفولة الانسانية ... ٩٣
٩٦ (ب) هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوي ...
٩٨ (ج) جيمس فريزر : الدين والسحر والطبيعة ...
٩٩ (د) ألان شميدت : الديانات البدائية والتوحيد ...
١٠٠ (هـ) هوبهوس : الدين والأخلاق ...
١٠٤ (و) أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعي ...
١١٠ ٣ - اتهامات أخرى ...
١١٠ (أ) هيوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية ...

ب (مالفينوغسكى : الجانب السحرى والعمل فى السلوك
البدائى ١١٠
ج (ماركس : الدين والوعى الطبقي ١١٢
د (ترولتش : تصنيف للتماليم الاجتماعية للكنائس
المسيحية ١١٣
هـ (باريتو : نسبة الظاهرة الدينية ١١٤
و (لابراس : الاتجاه السوسيوجرافى فى دراسة الدين ... ١١٥
٤ - خاتمة ١١٧

الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر (١١٩-١٦٦)

١٢٣	١ - تمهيد
١٢٤	٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية
١٢٨	٣ - الدراسات المقارنة للاديان
١٣٥	٤ - نقاد فيير
١٣٦	أ) أصل الرأسمالية
١٤١	ب) الكالفنية ، التطهيرية وروح الرأسمالية
١٤٧	ج) العلاقة العلية
١٥٢	د) روح الرأسمالية
١٥٤	هـ) تعليق
١٥٧	٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيير
١٦٤	خاتمة

الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين (١٦٧ - ٢٠٨)

١ - تمهيد	١٧١
٢ - مشكلة التعريف	١٧٣
٣ - جوانب الدين	١٨٤
٤ - مشكلة التفسير	١٨٩
٥ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسولوجية المفسرة للدين	١٩٤
أ (تمهيد	١٩٤
ب (تأثير نظريات التطور	١٩٦
ج (تأثير النظرية الوظيفية	١٩٨
د (خاتمة	٢٠٤
٢ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية	٢٠٧

الفصل الخامس

مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى (٢٠٩ - ٢٦٤)

١ - تمهيد	٢١٣
٢ - ميدان علم الاجتماع الدينى والميادين الاخرى	٢١٧
٣ - المستلزمات المنهجية لعلم الاجتماع الدينى	٢٢٠
٤ - المداخل النظرية لدراسة الدين	٢٢٥

صفحة	
٢٢٥	أ (المدخل الوظيفي
٢٢٦	ب (النظريات التطورية
٢٢٨	ج (المداخل النمطية والتاريخية
٢٢٩	د (المداخل المقارنة
٢٣٢	٥ - الطرق التي يستخدمها علماء الاجتماع
٢٣٤	٦ (مجالات البحث في ميدان علم الاجتماع الدينى
٢٤٧	٧ - الدراسات الامبريقية في مجال علم الاجتماع الدينى
٢٤٧	أ (تمهيد
٢٤٩	ب (أنواع الدراسات الامبريقية
٢٥٠	١ - الدراسات الخاصة بالعلاقات الاحصائية
٢٥٣	٢ - الدراسات الخاصة بالحركات والهيئات الدينية
٢٥٣	أ (الدراسات الخاصة بالحركات الدينية
٢٥٤	ب (الدراسات الثقافية
	ج (الدراسات الخاصة بالجماعات المنعزلة
٢٥٦	والمقاومة للتغير
٢٥٧	د (الدراسة في الضواحي
٢٥٨	٣ - الدراسات ذات المجال المحدود
٢٥٨	أ (الدراسات التي تقوم بها الهيئات الدينية
٢٥٩	ب (الدراسات الخاصة بالبيروقراطية الكيركية
٢٦٠	ج (الدراسات الخاصة بالادوار الدينية
٢٦١	د (الدراسات الخاصة بالدين الشعبى
٢٦٣	٨ - خاتمة

الفصل السادس

المدخل البنائي الوظيفي في دراسة الدين (٢٦٥ - ٢١٢)

٢٦٩	١ - تمهيد
٢٧٠	٢ - المدخل البنائي الوظيفي في الدين
٢٧٥	٣ - استخدامات التحليل البنائي الوظيفي في دراسة الدين
٢٧٥	٤ - دور كيم : الدين ومشكلة التكامل الاجتماعي
٢٧٦	ب () ماركس : الدين كباعث للوعي الطبقي
٢٨٤	ج () فرويد : الدين كبديل للاحتياجات النفسية
٢٩٠	د () ينجر : الدين والحاجة إلى القيم المطلقة
٢٩٣	هـ () برجر ولكمان : الدين ومشكلة المعنى
٣٠٠	و () أودي : الدين ومشكلة التسامى بالتجربة اليومية
٣١٠	٤ - خاتمة : تعديلات على المدخل البنائي الوظيفي
٣١٠	أ () الوظائف البديلة
٣١١	ب () الوظائف الظاهرة والكامنة
٣١٢	ج () الوظائف الايجابية والسلبية

الفصل السابع

الدين وأشكال المجتمعات (٢٤٩ - ٢١٥)

٣١٩	١ - تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين
٣٢٢	٢ - الدين وأشكال المجتمعات

٣٢٢	الدينية
٣٢٢	١ - نسق الاعتقاد
٣٢٢	٢ - أنساق الفعل الدينى
٣٢٣	٣ - التنظيم الدينى
٣٢٣	٤ - وظائف الدين
٣٢٤	٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

ب) النموذج الثلثي : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة

٣٢٦	وسيادة القيم التقليدية
٣٢٦...	١ - نسق الاعتقاد
٣٢٧	٢ - نسق الفعل الدينى
٣٢٧	٣ - التنظيم الدينى
٣٢٨	٤ - وظائف الدين
٣٣١	٥ - تحقيق على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

ج) النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم

العلمانية	٣٣٤
١ - نصق الرموز الدينية	٣٣٥
٢ - أنسلق الفعل الدينى	٣٣٧
٣ - التظيم الدينى	٣٣٩
٤ - وظائف الدين	٣٤٠
٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفي	٣٤٤

- ٣ - خاتمة: التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث ٣٤٧

الفصل الثامن

التنظيم والسلطة الدينية (٣٥١ - ٣٨٩)

- ١ - تمهيد ٣٥٥
- ٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني ٣٥٧
- ٣ - الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني ٣٦٢
- ٤ - أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات ٣٦٦
- ٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات ٣٧٢
- ٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر ٣٧٦
- ٧ - السلطة الدينية ٣٧٩
- ٨ - الكارزما والسلطة الدينية ٣٨٢
- ٩ - خاتمة ٣٨٨

الفصل التاسع

التحليل السيوسولوجي للتجربة الدينية (٣٩١ - ٤٤٩)

- ١ - تمهيد ٣٩٥
- ٢ - طبيعة التجربة الدينية ٣٩٨
- ٣ - عناصر التجربة الدينية ٤٠٦

صفحة

أ (المقدس	٤٠٦
ب (المعتقدات والممارسات	٤٠٧
ج (الرمزية	٤٠٨
د (مجتمع المؤمنين	٤٠٩
هـ (القيم الأخلاقية	٤١٠
— أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية									
أ (التعبير عن التجربة الدينية في الفكر	٤١١
ب (التعبير عن التجربة الدينية في الفعل	٤١٤
ج (لتعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية	٤١٦
— التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء									
أ (دور الدين في مواقف الازمات	٤٢١
ب (الدين كوسيلة للتكيف	٤٢٣
ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف	٤٣٣
د (السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة	٤٣٦
٦ الدين والمجتمع : مشكلة المعنى									
أ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية	٤٤٠
ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع	٤٤٢
ج (التغيرات الدينية للنظام الاجتماعي	٤٤٤
٧ — خاتمة									
...	٤٤٨

Βιβλιοθήκη Αλεξανδρινή



0272798